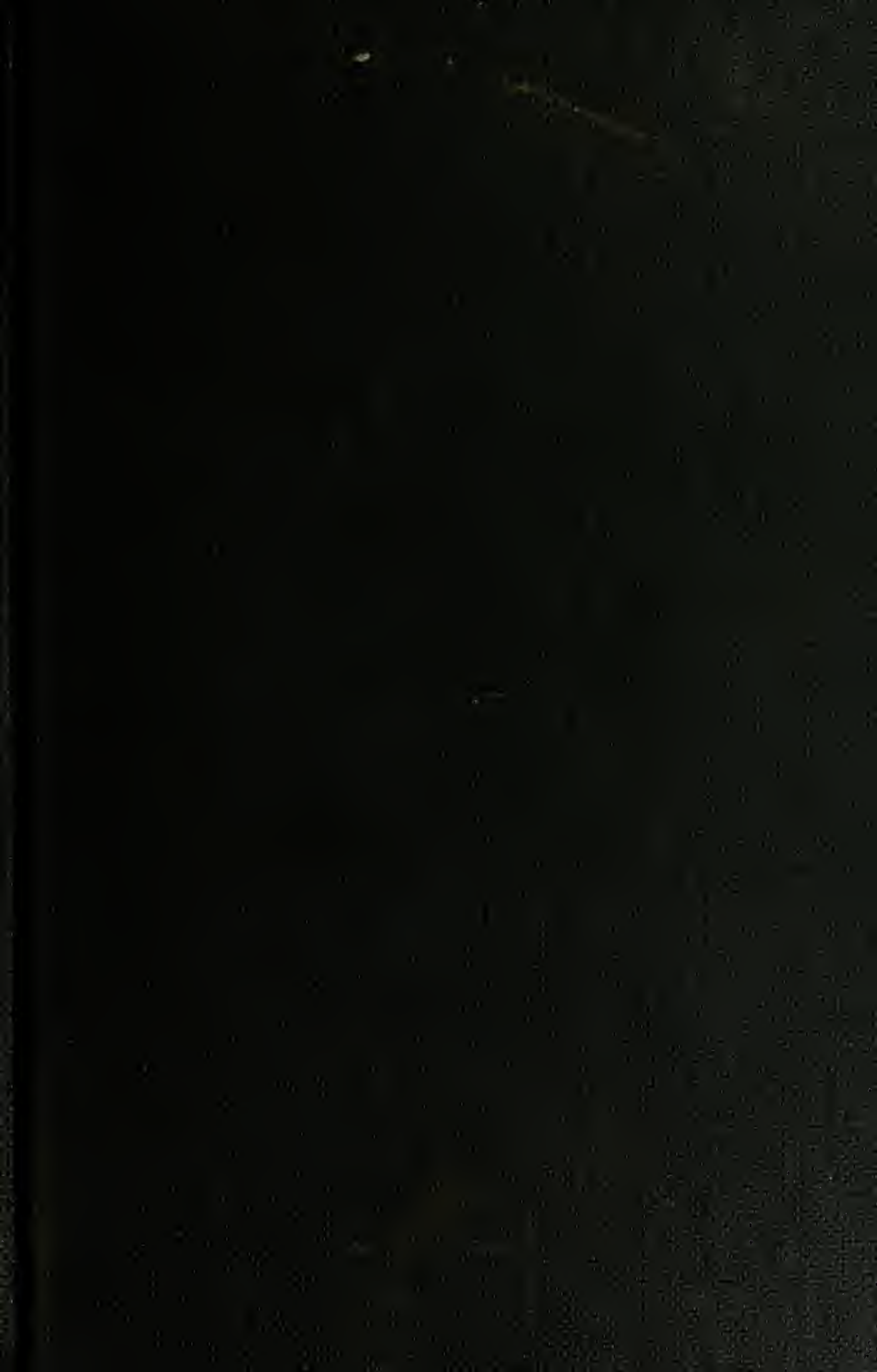


















Archiv

für

Philosophie

in Gemeinschaft mit

Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, Paul Natorp,
Christoph Sigwart und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

Erste Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.



Berlin.
Druck und Verlag von Georg Reimer.
1904.

Archiv

für

Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, Paul Natorp,
Christoph Sigwart und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

Band XVII.

Neue Folge.

X. Band.



Berlin.

Druck und Verlag von Georg Reimer.

1904.

Inhalt.

Jahresbericht

über sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XVII. Band 1. Heft.

I.

Über die Aristotelische Definition der Tragödie.[1]

Von

Carl Hebler (Bern), herausgegeben von **Anna Tumarkin** (Bern).

Ich gedenke mich im folgenden ausschließlich mit den noch immer streitigen Worten der Poetik C. 6: Die Tragödie ist eine μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας . . . δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν zu befassen, soweit noch die neuesten mir bekannten Arbeiten eine Nachlese zu gestatten scheinen; doch bemühe ich mich zugleich, unter dankbarer Benutzung des bereits Geleisteten, ein für sich allein lesbares Ganzes herzustellen.[2])

Man pflegt sich heute nach dem Vorgange Lessings mit Recht vor allem durch die Rhetorik des Stagiriten darüber be-

---

[1]) Die Abhandlung fand sich in dem Nachlaß von Prof. Carl Hebler († 1898). Zwar gehört sie nicht zu den Arbeiten, die der Verfasser selbst vor seinem Tode für den Druck bestimmt hatte; neben das ausradierte „Zum Druck fertig" ist die Randbemerkung gesetzt „Einstweilen letzte Ausarbeitung" (dem Manuskript nach müssen deren 4—5, alle in den neunziger Jahren, aufeinander gefolgt sein). Da aber die endgültig letzte Ausarbeitung nicht mehr vom Verfasser selbst besorgt werden konnte, glaube ich die Arbeit, die mir besonders in ihrer Deutung der tragischen Furcht wertvoll erscheint, in ihrer jetzigen Gestalt veröffentlichen zu müssen. A. T.

[2]) Ich habe von meinen Vorgängern nächst Lessing besonders Baumgart, J. Bernays, Brandis, Döring, E. Müller, Siebeck, Susemihl (1865), Überweg und Zeller (1879) zu Rat gezogen.

lehren zu lassen, was er unter Mitleid und Furcht überhaupt, noch abgesehen von der Tragödie, versteht. Furcht erklärt er dort für „eine Unlust oder Beunruhigung, weil ein verderbliches oder schmerzliches Übel als nahe bevorstehend erscheint“.[3]) Hiernach ist zur Furcht zwar nicht notwendig, daß das Übel wirklich nahe sei; es genügt aber zu ihr nicht, wie Baumgart[4]) annimmt, daß wir es „als möglicherweise auch für uns bevorstehend denken“; auch als für uns nahe bevorstehend muß es uns erscheinen. Nur weil das vom Tode in der Regel nicht gilt, kann ja Aristoteles an demselben Orte auch behaupten, daß man sich darum nicht kümmere. Mitleid sodann ist „eine Unlust über ein erscheinendes verderbliches oder schmerzliches Übel bei jemand, der es zu erleiden nicht verdient, wie man es [oder doch, wie nachher bemerkt wird, ein ähnliches] auch selbst oder für einen Angehörigen erwarten könnte; und zwar wenn es nahe erscheint“.[5])

Hier will auch Baumgart[6]) mit Recht das bloße Erwartenkönnen des Übels noch von wirklicher Furcht unterschieden wissen. Und auch darin stimme ich ihm bei, daß er die letzten Worte (καὶ τοῦτο u. s. w.) nicht auf die nächstvorhergehenden, mit jenem bloßen „Können“ nicht dazu passenden, sondern auf die ersten, nur von dem fremden Leid redenden bezieht. Aber nicht ebenso kann ich die Übersetzung gutheißen: „auch findet dies statt, wenn jenes Übel als nahe bevorstehend erscheint“. Da würde wohl anstatt καὶ τοῦτο ὅταν eher τοῦτο δὲ καὶ ὅταν stehen. Und das „erscheinend“ im Anfang der Definition braucht nicht, wie es nach dieser Deutung der Fall wäre, nur auf ein bereits eingetretenes Leiden zu gehen, sondern kann füglich auch ein erst bevorstehendes mitbefassen; das καὶ τοῦτο u. s. f. fügt dann hinzu, daß beides als ein zeitlich nahes erscheinen müsse.

---

[3]) B. II, K. 5: Ἔστιν δὴ φόβος λύπη τις ἢ ταραχὴ ἐκ φαντασίας μέλλοντος κακοῦ φθαρτικοῦ ἢ λυπηροῦ, wo alsbald noch hinzugefügt wird, man fürchte Übel nur dann, ἐὰν μὴ πόρρω ἀλλὰ σύνεγγυς φαίνηται ὥστε μέλλειν.

[4]) Aristoteles, Lessing und Goethe. Leipzig 1877, S. 17.

[5]) B. II, K. 8: Ἔστιν δὴ ἔλεος λύπη τις ἐπὶ φαινομένῳ κακῷ φθαρτικῷ ἢ λυπηρῷ τοῦ ἀναξίου τυγχάνειν, ὃ κἂν αὐτὸς προσδοκήσειεν ἂν παθεῖν ἢ τῶν αὐτοῦ τινά, καὶ τοῦτο ὅταν πλησίον φαίνηται.

[6]) a. a. O. S. 16, 21 f.

Dies stimmt auch am besten zu dem Schluß dieses Kapitels, wo der offenbar auf unsere Stelle zurückweisende Satz, daß „wenn nahe erscheinend, die Leiden Mitleid erwecken",[7]) durch die Bemerkung erläutert wird, daß sie dies bei großer Zeitferne in Vergangenheit oder Zukunft entweder überhaupt nicht oder doch nicht wie bei geringer tun, und daraufhin aus ihm gefolgert wird, daß sie besonders Mitleid erwecken müssen, wenn sie uns, wie im Schauspiel, entweder als nahe bevorstehend oder bereits eingetreten geradezu vor Augen gebracht und mithin sogar zugleich im örtlichen und im zeitlichen Sinne vergegenwärtigt werden. „Furchtbar", heißt es weiter, „ist, was, wenn es anderen begegnet oder nahe bevorsteht, mitleiderregend ist",[8]) und „was man bei sich selbst fürchtet, darüber fühlt man Mitleid, wenn es anderen begegnet".[9]) Hier ist Furcht offenbar im Sinne von Furcht für uns selbst genommen, und das, was wir Furcht für andere nennen, zum Mitleid gerechnet, welches hiernach sowohl auf erst bevorstehendes, wie auf bereits eingetretenes fremdes Leid geht. Ich sage Furcht für andere, nicht Furcht mit anderen, so nahe auch neben dem Mitleid eine Mitfurcht läge; denn Aristoteles will ohne Zweifel auch den Fall nicht ausschließen, wo man für jemand fürchtet, der seinerseits nicht fürchtet oder nicht merkt. Zwar ließe sich sagen, daß sich gerade in der eigentlichen Definition der Furcht die Beschränkung auf eigenes Leid nicht finde. Aber sie ist durch die angeführten anderen Stellen und den ganzen Zusammenhang gesichert. Die Definition lautet also wohl nur darum nicht bestimmter, weil es unserem Philosophen nach seinem Sprachgebrauche ebenso fern liegen möchte, von Furcht für andere, wie von Mitleid mit uns selbst zu reden.

Fragen wir weiter, wie sich Aristoteles hier das gegenseitige Verhältnis zwischen beiden Affektionen[10]) in Bezug auf deren

[7]) Ἐπεὶ δ' ἐγγὺς φαινόμενα τὰ πάθη ἐλεεινά ἐστιν u. s. f.

[8]) B. II, K. 5: Φοβερά ἐστιν ὅσα ἐφ' ἑτέρων γιγνόμενα ἢ μέλλοντα ἐλεεινά ἐστιν.

[9]) B. II, K. 8: Ὅσα ἐφ' αὑτῶν φοβοῦνται, ταῦτα ἐπ' ἄλλων γιγνόμενα ἐλεοῦσιν.

[10]) Dieser Titel paßt zu Furcht und Mitleid sowohl als bloßen Unlustgefühlen (s. oben), wie als Affekten oder Gemütsbewegungen (πάθη), denen solche Gefühle folgen (II, 1, vgl. Eth. Nik. II, 2); wo jedoch auf diese Unterscheidungen nichts ankommt, lasse ich es bei „Affekt" bewenden.

wirkliches Vorkommen gedacht habe, so hat er den obigen Begriffsbestimmungen gemäß weder eine der beiden Affektionen für die zureichende oder notwendige Voraussetzung der anderen, noch beide für einander notwendig begleitend erklären können. Er sagt geradezu, daß durch starke Furcht das Mitleid ausgeschlossen werde; und einen positiven Zusammenhang zwischen beiden Affektionen läßt er nur in dem hypothetischen Sinne gelten, daß wir, wenn wir etwas, das uns selbst bedroht, fürchten, in Mitleid versetzt werden, wenn wir davon einen anderen bedroht oder befallen finden, und umgekehrt. Wir bemitleiden ferner einen anderen auch um so sicherer, je gleichartiger er uns ist, und es könnte scheinen, daß dies darum geschehe, weil derselbe Umstand uns auch für uns selbst fürchten lasse.[11] Dies aber doch dem obigen zufolge nur dann, wenn das Übel auch uns naht oder zu nahen scheint; wie in der Definition des Mitleids, ist auch hier nur von einem jemaligen Erwartenkönnen eines gleichen oder ähnlichen Geschicks die Rede.

Der umgekehrte Fall, Erregung von Furcht durch Mitleid, wird von einem sehr verdienten Ausleger[12]) in der Stelle Rhet. II, 5, 1383ª 8 ff. gefunden; aber die dortige Äußerung: wenn es darauf ankomme, Furcht in anderen zu erwecken, so müsse man ihnen zeigen, wie Leute ihresgleichen leiden oder gelitten haben, redet überhaupt nicht von Mitleid, sondern besagt nur: wer seinesgleichen leiden sieht, wird denken, er möge ihm wohl unter Umständen auch im Leiden gleich werden.

Wenn wir uns jetzt von der Rhetorik unseres Philosophen zu seiner Poetik wenden, so dürfen wir in der letzteren Schrift die Furcht für uns selbst keine so große Rolle, wie in der erstern spielen zu sehen erwarten. Dem Redner freilich, in einer Volksversammlung z. B., ist oft genug daran gelegen, selbstische Furcht bei seinen Hörern zu erwecken; der Dichter einer Tragödie hingegen wird uns mit keiner Furcht für uns selbst, sondern einzig und allein mit Teilnahme für seine dramatischen Personen er-

---

11) Rhet. II, 8: καὶ τοὺς ὁμοίους ἐλεοῦσιν u. s. w.

12) E. Müller, Fleckeisens Jahrbuch f. klass. Philol. 1870, S. 398.

füllen wollen. Mitleid und Furcht wird man hier also eher danach zu unterscheiden geneigt sein, ob das Unglück einer dramatischen Person bereits eingetreten ist oder ihr erst droht. Eine Reihenfolge mitleid- und furchterregender Vorgänge in diesem Sinne ist es ja auch wirklich, was sich leicht in erster Linie als bezeichnend für die tragische Dichtung aufdrängt, und zwar mit entschiedenem Fortschreiten vom Furchtbaren zum Mitleiderregenden, indem die geweckten Befürchtungen immer vollständiger in Erfüllung gehen.

Allein auch in der Poetik wird das, was wir Furcht für andere nennen, im Mitleid inbegriffen. Hier wird z. B. gesagt, daß, wenn ein Feind gegen seinen Feind Leidvolles unternehme, daran weder wenn er es vollführt, noch wenn er erst im Begriffe steht, es zu tun, etwas Mitleiderregendes, außer dem Leiden als solchen, zu sehen sei.[13]) Offenbar wird hiermit auch der zweite Fall, der uns, wenn er zwischen den richtigen Personen vorgeht, für die bedrohte fürchten läßt, als mitleiderregend bezeichnet. Also wird auch in dieser Schrift die dem Mitleid zur Seite gestellte Furcht eine von der Furcht für andere verschiedene sein. Sie ist dies gewiß auch in den folgenden Worten: wenn bei einem Bösewicht das Glück in Unglück umschlage, so wecke das weder Mitleid noch Furcht, denn jenes gehe auf den unverdient Leidenden, diese auf den (dem Zuschauer) Gleichartigen.[14]) Wenn dies bloß den Unterschied zwischen bereits stattfindendem und erst bevorstehendem Leid der tragischen Person beträfe, so wäre unverständlich, wie das unverdiente Unglück eines Menschen, wenn es, bereits ausgebrochen, unser Mitleid erregt, nicht auch unsere Furcht für ihn erregen sollte, wenn es ihm erst droht, und wie dessen Gleichartigkeit mit uns einen näheren Bezug auf diesen Affekt, als auf jenen haben sollte.

Wir brauchen dessenungeachtet nicht zu der Ansicht zurückzukehren, daß die Poetik den Zuschauer der Tragödie für sich selbst fürchten lasse. Sie tut es vor allem nicht in dem Sinne, daß sie ihn zu der Einbildung verurteilte, er habe gleiches Leid,

---

[13]) K. 14: Οὐδὲν ἐλεεινὸν οὔτε ποιῶν οὔτε μέλλων [δείκνυσιν], πλὴν κατ' αὐτὸ τὸ πάθος.

[14]) K. 13: ὁ μὲν γὰρ περὶ τὸν ἀνάξιόν ἐστι δυστυχοῦντα, ὁ δὲ περὶ τὸν ὅμοιον.

wie das der tragischen Person, noch einmal, dann aber in eigener Person, zu erleben. Gegenüber solchen äußersten Mißverständnissen wäre es ganz gerechtfertigt, mit einem neuern Kritiker[15]) auszurufen: „Was müßte das für ein wahnwitziger Zuschauer sein, der bei dem Anblicke oder bei dem Anhören der berühmten Sophokleischen Tragödie König Oedipus plötzlich von der Furcht ergriffen würde, er selbst werde seinen Vater töten, seine Mutter heiraten und schließlich sich die Augen ausbohren oder einem seiner nächsten Verwandten werde solches begegnen!" Gewiß, einen solchen Zuschauer wird kein anderer sich zum Nebensitzer wünschen, wird aber auch Aristoteles nicht ins Theater geschickt haben. Man meint auch wohl, daß er den Zuschauer nur ein ähnliches, nicht gleiches Leid, wie das ihm auf der Bühne vorgeführte, für sich fürchten lasse. Aber um ein dem Schicksal des Oedipus auch nur ähnliches fürchten zu können, müßte er sich in einer so absonderlichen Lage befinden, wie sie sich zur Erklärung einer so allgemeinen Wirkung, wie der von dem Sophokleischen Stück ausgeübten, unmöglich voraussetzen läßt. Die Ähnlichkeit wird denn auch in der neuesten mir bekannten Poetik[16]) auf den einen Umstand beschränkt, „daß der Leidende zu der Möglichkeit des Leidens in dem gleichen Verhältnisse stand, wie wir, daß er ohne Verschulden um kleinen Fehlers willen schwerem Geschick verfiel": das dargestellte Leidensschicksal habe „nach seinen äußern und innern Bedingungen die Erfüllung eines allgemein geltenden Gesetzes zu repräsentieren, zu dem wir uns in demselben Verhältnis stehend fühlen, wie der Leidende". Da aber doch sicher das allgemeine Gesetz nicht befiehlt, daß sich auch die äußeren und inneren Bedingungen des dargestellten Leidensschicksals jemals, oder gar nächstens, in ähnlicher Weise bei dem Zuschauer einstellen, so wird ihm dieses Gesetz noch weniger Furcht einflößen, als jenes unerbittlichere, daß alle Menschen einmal sterben müssen. Überhaupt wird in der aristotelischen Poetik (K. 9) ein allgemeines Schicksalsgesetz nur in dem „philosophischen" Sinne anerkannt, wonach die wohlbeschaffene

[15]) Reinkens: ich entnehme die Stelle einem Citat Baumgarts.

[16]) Baumgart, Handbuch d. allg. Poetik. Stuttg. 1887.

Tragödie jeden solches reden und tun wie auch erleiden läßt, was von so einem unter gegebenen Voraussetzungen nach Wahrscheinlichkeit oder Notwendigkeit zu erwarten ist — natürlich aber auch dies dem Zuschauer nicht im allgemeinen, sondern nur an der jeweiligen besondern Handlung zu Gemüte führend. Ganz und gar nur dem bestimmten Schicksal dieser besondern Person ist die Teilnahme des Zuschauers gewidmet. Nicht diese Beschränkung, sondern nur der Einfall, er habe das geschaute Unheil noch ein zweites Mal und zwar am eigenen Leibe durchzumachen, war das Wahnwitzige an dem erwähnten Theaterbesucher.

Kann aber die tragische Furcht weder in dem Mitleid inbegriffen sein, noch in der Angst vor einem gleichem oder ähnlichen Schicksal bestehen, so wird gefragt werden, was für eine dritte Furcht es denn noch gebe und warum der Philosoph nicht im Mitleid die ganze tragische Wirkung gefunden habe. Aber das Mitleid, bloß unverdienten Leiden eines andern geltend, wie es auch in der Poetik gefaßt ist, kann zwar eine recht lebhafte Teilnahme, ein Erbarmen mit dem Betroffenen oder Bedrohten bedeuten, das im wirklichen Leben sogar ein eifrig werktätiges sein kann, ohne daß doch der Bemitleidende die Not des andern innerlich selbst mit durchmachte. Es ist eben nur, wie wir in unserer Sprache sagen können, ein Mitleid „über" das fremde Leid, ohne daß man dieses im eigenen Gemüte geradezu miterlitte. Die Tragödie hat aber ihre Bestimmung bei dem Zuschauer verfehlt, der nicht auch in diesem Sinne mitleidet,[17] und dem es bei den entscheidenden Schicksalsschlägen nicht zu Mute ist, wie wenn es ihn selbst mit in den Abgrund zöge, in den er die tragische Person stürzen sieht. Kein bloßes kühles Sichhineindenken also in die Lage des andern, sondern ein so inniges Sichhineinfühlen, daß die seelische Wirkung gleichartig mit der von der tragischen

---

[17]) Das nächstliegende griechische Wort συμπάσχειν wird von Aristoteles anders verwendet, z. B. De an. III, 3. 427b. Dagegen hatte schon Platon, Rep. X, 7. 605 D als eine, wiewohl von ihm gar nicht gutgeheißene, Tatsache erwähnt, daß wir bei Trauerspielen χαίρομέν τε καὶ ἐνδόντες ἡμᾶς αὐτοὺς ἑπόμεθα συμπάσχοντες.

Person selbst erfahrenen ist. Oder, insofern die hier eigentlich allein leidende Person der Zuschauer ist, so läßt sich auch sagen, dieser finde sich durch seine dem Dichter nachschaffende Phantasietätigkeit in einen gleichartigen Seelenzustand versetzt, wie ihn die tragische Person erführe, wenn sie existierte. Zu solcher Wirkung ist nun natürlich auch eine entsprechende Gleichartigkeit zwischen der tragischen Person und dem Zuschauer erforderlich und zwar eine innigere, als die schon in jener Definition des Mitleids vorausgesetzte, mehr nur eine Bedingung für das Verständnis fremden Leides, als eine Vertiefung der Teilnahme bedeutende. Jetzt handelt es sich wesentlich um moralische Gleichartigkeit (vergl. oben S. 5). Der Zuschauer muß mit der tragischen Person in der Sinnesart genügend übereinstimmen, um auch deren Leidensschicksal als ein durch solche Gesinnung begründetes innerlich mitzuleben. Diese Selbstidentifizierung des Zuschauers mit der tragischen Person wird es sein, was Aristoteles unter tragischer Furcht versteht. Zugleich wird einleuchten, daß diese Furcht weder eine für andere, noch eine für uns selbst, sondern eine über diesen Unterschied hinausgehende ist. Ihr Gegenstand ist zwar kein anderer, als das auch das Mitleid des Zuschauers ergreifende Unglück; aber dieses geht ihm so nahe, wie es ein ihm nicht persönlich widerfahrendes sonst nur dann tut, wenn er es für sich selbst zu fürchten hat. Es braucht jedoch darum bei ihm nicht wirklich zur Furcht vor einem zweiten sich über dem eigenem Haupt zusammenziehenden Unheil zu kommen und er von dem bangen Gefühl durchschauert zu werden, „daß des oft mit so furchtbarer Schnelle plötzlich hereinbrechenden Unglücks Mächte auch ihn bald ereilen könnten“.[18]) Mir scheint, daß es bei dem erwähnten Analogon einer Furcht für uns bleibe, und das Entsetzliche, was vor unsern Augen geschieht, eine Besorgnis um uns selbst gar nicht aufkommen lasse, sondern die tragische Furcht eben so gut, wie das tragische Mitleid ganz dem vorgestellten Vorgange gelte. Es ist eine Furcht im gleichen Sinne, wie Aeschylos im gefesselten Prometheus V. 687 ff. den Chor, diesen

[18]) Wie E. Müller a. a. O. S. 397 ff. es faßt.

„idealen Zuschauer“, auf die bloße Erzählung der Jo von ihren Leiden ausrufen läßt:

> O wehe, weh! Halt ein, weh!
> Nimmer, nimmermehr wähnt' ich, daß
> So schmerzvolles Leid mir je dring' ins Ohr,
> Nie, daß so grausenhaft und unerträglich
> Qualen, Marter und Angst, ein zweischneidig Schwert,
> Eiskalt mir durchbohre das Herz![19])
> O Graun, o Graun! Schicksal, Schicksal!
> Wie füllt Jo's Leiden mich mit Schauder![20])

Es ist hier auch der Unterschied belehrend, welchen Aristoteles (Rhet. II, 8) zwischen dem Leid eines Nächststehenden und dem eines bloßen Bekannten in Betreff der Wirkung auf uns macht. Er meint, daß jenes uns so erschüttere, wie wenn es uns selbst nahte[21]), also zwar auch hier nicht, daß wir wirklich gleiches oder ähnliches Unheil erwarteten, aber daß das Schicksal der anderen Person, das sich bereits erfüllende wie das erst anrückende, uns ergreife, als wenn es auf uns selbst eindränge. Sieht jemand seinen Sohn zum Tode führen, so würde unser Philosoph für die Wirkung auf das Gemüt, nicht eines Dritten, sondern des Vaters, das Wort „mitleiderregend“ unerträglich matt gefunden haben: nur furchtbar oder entsetzlich (δεινὸν) schien ihm die rechte Bezeichnung. Er führt als Beispiel jenen ägyptischen König an, der einen an den Bettelstab gebrachten Freund beweinte, bei dem andern Unglück aber keine Träne fand. Es ist eben in solchem Falle, so gut wie in dem scenisch-tragischen, die Sonderung zwischen dem eigenen Selbst und dem anderen aufgehoben, wiewohl auch noch diese beiden Fälle im übrigen verschieden genug von einander sind, daß Aristoteles zwar in dem einen, nicht mehr aber in dem anderen von Mitleid gesprochen wissen will, sobald das Unheil eingetreten ist: der Zuschauer betrachtet den leidenden Helden nicht, wie der Vater seinen Sohn, als zu der eigenen Person gehörend, sondern gibt sich an das in seiner Phantasie miterlebte fremde Geschick hin.

---

19) . . . ἀμφάκει κέντρῳ ψύχειν ψυχὰν ἐμάν.

20) πέφρικ' εἰσιδοῦσα πρᾶξιν Ἰοῦς. Obiges nach der Donnerschen Übersetzung.

21) περὶ τούτους ὥσπερ περὶ αὑτοὺς μέλλοντας ἔχουσιν.

Unsere Auffassung der tragischen Furcht wird sich aber noch gegen den Einwand zu schützen haben, daß dem φόβος im gewöhnlichen und auch dem von Aristoteles in der Rhetorik und anderwärts befolgten Gebrauche nun einmal die Beschränkung auf Zukünftiges anhafte. Aber selbst in jener Rhetorikstelle φοβερά ἐστιν ὅσα ἐφ' ἑτέρων γιγνόμενα ἢ μέλλοντα ἐλεεινά ἐστιν, ist das Furchtbare von dem Mitleiderregenden nicht ebenso sicher nach den Zeiten wie nach den Personen unterschieden, da zwar zu dem φοβερόν ein dem ἐφ' ἑτέρων entgegengesetztes ἐφ' ἡμῶν hinzuzudenken, die beiden Participien aber nur entweder beide oder keines von beiden mit herauf zu beziehen sprachlich natürlich ist, und nur ihr Zusammenhang und die vorausgeschickte Definition der Furcht doch wohl auch hier die Beschränkung auf μέλλοντα verlangt. Wenigstens in jenem Beispiel von dem unglücklichen Königssohn jedoch wird die Furchtbarkeit nicht erst von dem Tode, sondern schon von der Hinführung zu ihm gelten, wie der König auch den bettelnden Freund nicht erst wegen dessen Zukunft bejammert. Wollte man hier etwa den Unterschied zwischen δεινὸν und φοβερὸν betonen, so könnte der erstere Ausdruck schon als der stärkere vorgezogen sein, und man bekommt alsbald auch von einem erst bevorstehenden δεινὸν zu lesen;[22]) umgekehrt mag, was φοβερὸν genannt wird, wenn es droht, auch noch so heißen, wenn es eintrifft, wie wir in unserer Sprache gleichfalls auch bereits stattfindende Leiden furchtbar nennen. Übrigens wird gerade in der Poetik gelegentlich δεινὸν für φοβερὸν ebenso ohne Unterscheidung wie οἰκτρὸν für ἐλεεινὸν gesetzt.[23]) Ferner wird das daselbst gleichbedeutend mit φοβεῖσθαι gebrauchte φρίττειν, schaudern, nicht auf Zukünftiges beschränkt, sondern schlechtweg auf „die geschehenden Dinge“ und „das Sichbegebende“ bezogen.[24]) Hiernach wird es nicht befremden, wenn Aristoteles das Wort Furcht ebensowohl von dem durch bereits eingetretenes, wie von dem durch erst bevorstehendes Leid der tragischen Personen erregten Schauder gebraucht. Zudem

[22]) a. a. O.: ἔτι ἐλεοῦσιν ἐγγὺς αὐτοῖς τοῦ δεινοῦ ὄντος.

[23]) K. 14: ποῖα οὖν δεινὰ ἢ ποῖα οἰκτρὰ φαίνεται τῶν συμβαινόντων, λάβωμεν.

[24]) Ebenda: die Fabel muß so gefügt sein, ὥστε τὸν ἀκούοντα τὰ πράγματα γιγνόμενα καὶ φρίττειν καὶ ἐλεεῖν ἐκ τῶν συμβαινόντων.

bestreite ich gar nicht, daß wir nach seiner Meinung auch insofern auf eine der gewöhnlichen Furcht verwandte Weise aufgeregt werden, als uns in der Tat zu Mute ist, wie wenn wir selbst bedroht wären; ich stelle nur in Abrede, daß wir es wirklich seien oder zu sein glaubten, wovon ja auch bei jenem Vater, obgleich er sich zu dem Unglücklichen ebenfalls ὥσπερ περὶ αὑτὸν μέλλοντα verhält, nicht die Rede ist.

Es gibt allerdings in der Poetik eine Stelle, die sich, für sich genommen, am bequemsten deuten ließe, wenn der Zuschauer nur für die tragischen Personen fürchtete, und die beiden Affekte nur dadurch voneinander zu unterscheiden wären, daß sich der eine auf bereits eingetretenes, der andere auf erst bevorstehendes Unglück bezöge, nämlich die Bemerkung K. 11, daß die schönste Art von Erkennung entweder Mitleid oder Furcht bewirken werde. Nach unserer Ansicht vom Verhältnis zwischen beiden Affekten könnten wir hier, wird man uns einwerfen, kein „entweder—oder", sondern nur ein „sowohl—als auch" brauchen. Ich will kein Gewicht darauf legen, daß beide Affekte auch bei jener andern Bestimmung ihres Verhältnisses sich nie haarscharf gegeneinander abgrenzen lassen: man bemitleidet jemand wegen eines ihn beschwerenden Übels in der Regel nicht, ohne sich dasselbe zugleich als ein noch über den jeweiligen Zeitpunkt hinausdauerndes oder nachwirkendes, also auch zu fürchtendes, zu denken, wie man sich auch bei eigenem Leid gewöhnlich weniger um das augenblicklich stattfindende, als um das noch nachfolgende ängstigt; und umgekehrt dünkt uns die Lage eines Menschen, für den wir zu fürchten haben, schon vor dem Eintritt des Befürchteten mitleidswert. Aber gerade in dem hier von Aristoteles gebrauchten, dem König Ödipus entnommenen, Beispiel ist die tragische Wirkung völlig gleichmäßig sowohl durch das bereits Geschehene und noch Bestehende, als durch die zu erwartenden Folgen der grauenhaften Entdeckung begründet, und also ist sie nach der in Rede stehenden Deutung beider Affekte ebensogut wie nach der unsrigen Mitleid und Furcht zumal zu nennen. Ich erkläre mir das „entweder—oder" so. Es soll hier nur der Vorzug der in Rede stehenden Erkennungsart vor den übrigen am selben Ort aufgezählten dargetan werden. Hierzu genügt es aber, wenn

sie auch nur Einen der beiden Affekte mit Sicherheit hervorruft, da sich von den andern nicht einmal soviel behaupten läßt. Sogar bei jener ist es nicht gesagt, daß sie auch tatsächlich immer und im gleichen Maße, selbst bei einem normalen Zustande, beide Affekte errege. Hinwieder geschieht es auch sonst nicht selten, daß man, wenn die Glieder einer dem Wortlaute nach bloß zweiteiligen Disjunktion auch wohl miteinander verbunden vorkommen können, diese Möglichkeit dem Hörer oder Leser hinzuzudenken überläßt — wer (in einem von Lessing etwas anders gewendeten Beispiel) sagt: ein Frauenzimmer, das mir gefallen soll, muß entweder schön, oder witzig sein, will damit nicht das Beste, sondern nur das ihm unerläßlich Dünkende ausdrücken.

Es könnte noch gefragt werden, wie Aristoteles dazu gekommen sei, die tragische Furcht gerade so, wie wir gefunden, zu fassen. Ich antworte: Gewiß auf demselben Wege, auf dem er überhaupt die Wirkungen der Tragödie kennen gelernt hatte, nämlich durch Analyse des Eindrucks, den solche Werke auf ihn selbst und andere Zuschauer machten. Zwar daß die Tragödie neben dem Mitleid auch Furcht erwecke, war längst gemeine Rede,[25]) bei der sich aber schon ihrer Mehrdeutigkeit wegen Aristoteles nicht beruhigen konnte.

Eine weniger bestrittene Verschiedenheit zwischen beiden Schriften, als die besprochene, ist diese, daß, während an dem einen Ort Mitleid und Furcht schlechtweg Unlustgefühle genannt werden, am andern es für selbstverständlich gilt, daß die Tragödie Lust bereite. Es ist ja Tatsache, daß diese besondere Art von Unlust ebenso geflissentlich und mit Leidenschaft, wie eine Lust, gesucht und für ihre Erregung Lob und Dank gespendet wird. Gleich im Anfang (K. 4) und in betreff aller Poesie wird auf das Vergnügen hingewiesen, das die Menschen schon von Jugend auf an dem Nachahmen, sowie dem Sehen und Erkennen des Nachahmungsbildes, finden, selbst wo der Gegenstand an sich unerfreulich sei. Natürlich meint aber der Philosoph hiermit nicht eine erschöpfende Erklärung des tragischen Vergnügens zu

---

[25]) Vgl. Platon, Phädr. 268 C.

geben. Gar zu nahe läge ja schon der Einwand, warum denn die Dichtkunst überhaupt so ungünstige Gegenstände wähle, die immer wenigstens einen Abzug von der durch das Nachahmen bewirkten Freude mit sich bringen. Auch sehen wir die größten tragischen Dichter keineswegs darauf ausgehen, uns durch ihre Nachahmungskunst das Unerfreuliche zu versüßen, sondern vielmehr darauf, uns das Bitterste in seiner ganzen Herbigkeit schmecken zu lassen, worauf auch die von Aristoteles gegebenen Vorschriften über die Wahl der Fabel, man möchte fast sagen: mit einer gewissen Raffiniertheit, abzielen: „Wenn sich zwischen befreundeten Personen Leidvolles ereignet, z. B. wenn ein Bruder den Bruder, oder ein Sohn den Vater, oder eine Mutter den Sohn, oder ein Sohn die Mutter umbringt oder es vorhat oder dgl. — das muß man (d. h. der tragische Dichter) suchen“ (K. 14). Wir pflegen auch tatsächlich bei einem König Ödipus den spezifisch tragischen Eindruck wahrlich nicht durch die Annehmlichkeiten (ἡδύσματα) der Nachahmung versüßt zu finden. Man sagt aber wohl, daß die tragische Lust nur durch Wiederbefreiung von der durch sie hervorgerufenen Unlust Lust bereite. Das wäre denn ein Vergnügen, wie wir dafür auch jemand danken würden, der uns ins Wasser stieße, um uns vom Ertrinken retten zu können; oder wie mir ein Vivisektor, als ich ihn mit dem Gerüchte neckte, daß er eine Katze gebraten habe — er hatte sie, zum Behuf eines Experiments, eine heiße Temperatur ausstehen lassen — die beruhigende Versicherung gab: „Sie ist ganz munter schnurrend wieder herausgekommen.“ Kann aber die tragische Lust weder auf Vertuschung des Unerfreulichen, noch auf Wiedererlösung von erst künstlich erzeugter Plage beruhen, so wird sie nur davon herrühren können, daß der Dichter es versteht, gerade das Unerfreuliche, das mitleid- und furchterweckende Begebenheiten für uns zu haben pflegen, zu einem Erfreulichen zu gestalten.

Es sind doch schon im Leben die beiden Affekte — und zwar mit Inbegriff des Schauders ob fremden Leid, auf den sich die tragische Furcht beschränkt — nicht etwas, das wir nur so geschwind wie möglich zu beseitigen oder zu mindern, sondern etwas, das wir zur bleibenden Ausstattung unseres Geschlechts zu

rechnen und nicht sowohl nach der damit verbundenen Unlust, als vielmehr nach seiner sonstigen Bedeutung für uns zu würdigen und zu behandeln haben. Das Schlimme besteht hier auch weniger in der Unlust selbst, als in dem, worüber wir sie empfinden, und sie ist, als Anzeichen des Übels, zugleich die erste Bedingung und Aufforderung zur Abhilfe. Ja, wie die Übel sich aus dem Menschenleben nicht wegdenken ließen, ohne daß man es selbst wegdächte, so dünkt uns der auch kein echter Mensch zu sein, dem es dabei wohl wäre. nicht auch von Mitleid und Furcht zeitweise ergriffen zu werden. Platon spricht im Hinblick auf die tragische Bühne von einem uns ohnehin natürlichen Hunger nach Weinen und Klagen; und der unglückliche Lenz hat gesungen

> Lieben, hassen, fürchten, zittern,
> Hoffen, zagen bis ins Mark
> Heißt das Leben wohl verbittern,
> Aber ohne das wär's Quark!

Es hätte hier auch das Mitleid beigezählt werden können. Der Wert desselben und der Furcht wäre freilich noch einleuchtender, wenn beide nicht gemeinhin, noch außer der von ihrer Natur untrennbaren Unlust, mit so vielem unnützen Beiwerk verbunden wären, wenn der jeweilige Einzelfall bei der Mannigfaltigkeit seiner realen Beziehungen eine sichere Beurteilung zuließe, und nicht auch leicht ihm nach Art und Grad wenig entsprechende persönliche Interessen in uns aufstörte. Schon die Alltäglichkeit der Fälle und die verhältnismäßige Geringfügigkeit so vieler begünstigt weit mehr die Neigung, die Last so bald wie möglich abzuwälzen, als die andere, menschlichere, dem Anspruch gerecht zu werden, welcher, noch neben dem in praktischer Hinsicht an uns ergehenden, ein solches Ereignis auf unsere gemütliche Teilnahme haben mag. Man kommt doch oft fast in die Versuchung, auszurufen: ist unser Leben einmal so eingerichtet, daß fremde wie eigene Not uns fort und fort bedrängen, so möge dies lieber zuweilen in aufregender akuter Weise geschehen, als immer in der langweiligen chronischen, die meist so schwächlich ist, daß es schon deshalb weder für andere, noch für uns viel abträgt! Lieber uns von Zeit zu Zeit gründlich ausweinen und eben damit doch das Leid auch fortschwemmen, als lebenslang unter dem durchgehends zwar geringern,

aber auch kleinlichern und fruchtlosern Drucke der Alltagsplagen dahinkeuchen! Man wird sich freilich, solange man bei Trost ist, durch solche Stimmungen nicht zu frevelhafter Herbeiführung des Unheils für sich selbst, geschweige für andere, hinreißen lassen: aber wenn es sonstwie bei jemand ausgebrochen ist, so kann wohl später ein freudiges Staunen darüber erfolgen, wie veredelt der Dulder aus seinem Leiden hervorgegangen. Er hat sich von gewohntem Jammer nicht bloß auf die Dauer der ausnahmsweise starken Erregung befreit gefunden, sondern überdies eine wohltätige anhaltende Nachwirkung erfahren, die ihn in den Stand setzt, auch den nicht ausbleibenden neuen Widerwärtigkeiten mit besserer Haltung, als den frühern, zu begegnen.

Zwar gewiß nicht Gleiches, aber Ähnliches, wie in solchen Fällen das Leben, und nach einer Seite weniger, nach einer andern mehr, bietet die Tragödie ihrem Zuschauer, ohne daß sie ihn ins Unglück zu stürzen braucht. Der wesentliche Unterschied ist für Aristoteles schon mit dem zwischen Leben und Kunst, inbesondere als Nachahmungskunst, gegeben. Ein mißverständlicher Ausdruck wäre es freilich, daß wir nach der Meinung des Philosophen im Theater nicht mitleid- und furchterregende Begebenheiten, sondern „nur“ die Nachahmung solcher vor uns haben. Man würde wenigstens besser „vielmehr“, als „nur“ sagen, da er unter der Nachahmung nicht Nachäffung, sondern eine solche Nachbildung versteht, die zugleich Umbildung und Neuschaffung ist und demzufolge auch ein andersartiges und in gewisser Hinsicht befriedigenderes Mitleiden und Fürchten, als das gewöhnliche, hervorruft. Er findet jenes diesem auch nicht etwa durch den bloßen Lustertrag überlegen, sondern vielmehr durch das, wodurch es die Lust zu erregen verdient. Nirgends begründet er eine seiner Kunstregeln damit, daß dieses oder das den Zuschauern tatsächlich Lust bereite oder gefalle; überall nur darum kümmert er sich, was ihnen gefallen muß, wenn sie ihm selbst zu gefallen verdienen, d. h. wenn sie keine andern Ansprüche an das Kunstwerk machen, als es seinem Wesen nach erfüllen darf und soll, auf das sich dann allerdings auch wieder aus der Eigentümlichkeit dieser besonderen Art von Lustwirkung zurückschließen läßt. Der Dichter

selbst, wie die schaffende Natur, ihr Nachahmer auch in diesem Sinne, wirkt, als ob ihn auf der Welt nichts außer seinem Werke anginge, und erreicht damit viel sicherer, als wenn er sie sich zum Ziel setzte, auch die gehörige Lustwirkung. — Achten wir nun darauf, welcherlei Stoffe und Kunstmittel unser Philosoph für die Tragödie empfiehlt, so ist offenbar seine ganze Ausführung von dem Gesichtspunkte beherrscht, daß die mitleid- und furchterregenden Begebenheiten in dramatisch-tragischer Gestalt die beiden Affekte reiner hervorzurufen vermögen, als es die gleichnamigen Vorgänge des wirklichen Lebens zu tun pflegen, selbst da, wo die von solchen geweckte Furcht ebenfalls, wie bei dem Zuschauer der Tragödie, Schauder ob dem fremden Leid ist. Und nichts anderes wird hier das der Wirkung Hinderliche sein, als jenes den beiden Affekten in ihrem gewöhnlichen Vorkommen so vielfach anhaftende Zweifelhafte, Nebensächliche, Störende, zum letztern insbesondere auch alles Selbstische, nur unser eigenes Wohl und Wehe Angehende, gerechnet. Der Dichter wird alles Derartige bei Wahl und Bearbeitung seiner Stoffe zu meiden oder zu entfernen und auch noch beim günstigsten Stoffe für Vermehrung und Stärkung der positiv entgegengesetzten Züge zu sorgen haben. Zu dieser Stärkung dient es auch, daß die tragischen Personen durchweg das menschliche Mittelmaß zu überschreiten pflegen,[26]) was unsere Teilnahme an ihrem Leid und ihren Anspruch auf dieselbe um so mehr erhöht, je mehr die Vorzüge sich auch im Unglück bewähren. Von formaler Seite kommt außer dem Nachahmen als solchen, sowie den unmittelbar auf Auge und Ohr berechneten Reizen besonders das Vollendete der Handlung (πράξεως τελείας) in Betracht, dies, daß sie in der für die gehörige Wirkung nötigen Vollständigkeit von einem den Keim der ganzen nachfolgenden Entwicklung enthaltenden Anfange zu deren naturgemäßen Abschlusse fortgeführt wird.[27]) Da endlich die ganze Begebenheit doch nur durch unsere nach eigenstem Bedürfnisse frei wirkende, wenngleich von außen

[26]) Poet. K. 15: μίμησίς ἐστιν ἡ τραγῳδία βελτιόνων . . .

[27]) Wozu natürlich auch ein entsprechender Umfang, μέγεθος, erforderlich ist, welchen Ausdruck Baumgart mit Unrecht (vgl. das ganze Kap. 7 der Poetik) auf die „großen Entscheidungen des Lebens“ deutet.

angeregte und gelenkte, Phantasietätigkeit vor sich geht, so ist der Erfolg auch in dieser Hinsicht wertvoll und erfreulich.[28])

Wollen wir nun das Eigentümliche der tragischen Affektwirkung mit einem Worte bezeichnen, so läge nach dem Vorstehenden kaum eines näher, als „Reinigung“, also das in unserer Hauptstelle von Aristoteles selbst gebrauchte. Aber leider ist es darin nicht ganz im gleichen Sinne gebraucht. Wir würden es nach dem Obigen zunächst wohl auf die dichterische Bearbeitung des Stoffes, und weiterhin auf die Gewinnung ihres Ergebnisses, des tragischen Mitleidens und Fürchtens als eines von seinen gewöhnlichen Mängeln freien, zu deuten versuchen. Aber in dem δι᾽ ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν ist vielmehr von einer Wirkung dieser von dem fertigen Werke geweckten Affekte die Rede, entsprechend dem in der Politik über die Wirkung der Olymposlieder Bemerkten. Nun muß zwar gewiß beides zusammenstimmen — was reinigen soll, wird selbst rein sein müssen — und insofern ist schon mit dem Ersten auch auf das Zweite hingewiesen — es gilt aber noch den Sinn des Ersten festzustellen. Sie soll von den beiden tragischen Affekten ausgeübt werden auf „solche Affekte“; diese können also natürlich nicht wieder jene selbst, sondern nur die gleichnamigen gewöhnlichen sein. Es ist ja in der Tat schon im voraus anzunehmen, daß diese nicht unbeeinflußt von den andern bleiben können. Aber auch das ist im Auge zu behalten, daß die zwei gewöhnlichen den tragischen immer längst vorausgegangen sind, und selbst bei dem noch so rein ästhetisch gemuteten Zuschauer das Interesse an der tragischen Handlung doch stets ein durch die schmerzliche allgemein menschliche Bedeutung mitleid- und furchterregender Schicksale belebtes und so zu sagen geheiztes bleibt. Es handelt sich ja wesentlich um die Nachbildung solcher Schicksale, und diese wäre auch in rein künstlerischer Hinsicht mangelhaft, wenn sie uns nicht zugleich nach der affektionellen Seite in Illusion versetzte, oder vielmehr in wirkliches Mitleid und wirkliche Furcht, wozu gar nicht nötig ist, daß auch der die beiden Affekte hervorrufende Vorgang ein wirk-

[28]) Eth. N. B. X, K. 4: τελειοῖ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονή.

licher sei. Zugleich aber werden wir uns von dem gewöhnlichen Mitleiden und Fürchten samt dem Unlautern, Beschwerenden, Ungesunden, das die beiden Affekte so vielfach entstellt, zwar sicherlich durch keine Kunst jemals völlig erlöst und dawider gefeit, aber in dem Maße, wie die tragische Erregung in uns wirkt und fortwirkt, gereinigt, erleichtert, geheilt finden.

Die soeben gebrauchten Ausdrücke sind zunächst der Politik (B. VIII, K. 7) entnommen. Es wird dort von den enthusiasmierenden heiligen Liedern des sagenhaften Sängers Olympos gesagt, daß dadurch die zur Verzückung Geneigten gleichsam eine Heilung und Reinigung erfahren[29]), wie dasselbe auch den Mitleidigen und Furchtsamen und überhaupt den stark zu einem Affekte Neigenden, aber auch den andern, soviel davon auf einen jeden komme, geschehen müsse, und allen eine gewisse Reinigung und Erleichterung mit Lust zu teil werde.[30]) Also doch nur „gleichsam“ und eine „gewisse“, wie vorher (K. 2 und 5) schon die einfache Erholung von Anstrengung Arznei und Heilung genannt worden ist. Ebenso ist in der Poetik die Katharsis zunächst eine bloße „medizinische Metapher“, wie sich derselbe Gelehrte ausdrückt, der die Sache von dieser Seite am erfolgreichsten beleuchtet hat — J. Bernays. Er übersetzt und erklärt die Stelle so: „Die Tragödie bewirkt durch (Erregung von) Mitleid und Furcht die erleichternde Entladung solcher (mitleidigen und furchtsamen) Gemütsaffektionen.“ Dabei unterscheidet er zwischen πάθη und παθήματα, unter jenen vorübergehende Affekte, unter diesen dauernde Gemütsaffektionen verstehend. Überweg, mit andern diese Deutung verwerfend, ersetzt die „Entladung solcher Gemütsaffektionen“ durch „zeitweilige Befreiung von derartigen Gefühlen“. Nach beiden Auslegern aber soll die tragische Kunst eine analoge Kur an dem Gemütsleben vornehmen, wie die Kunst des Arztes uns Arzneien verordne, welche einen Krankheitsstoff aus dem Leibe mit fortzuführen vermögen. Einen mit der Ausscheidung eines solchen Stoffes einigermaßen vergleichbaren Vorgang denkt sich wohl ein jeder, der

[29]) ὥσπερ ἰατρείας τυχόντας καὶ καθάρσεως.

[30]) πᾶσι γίγνεσθαί τινα κάθαρσιν καὶ κουφίζεσθαι μεθ' ἡδονῆς.

„Katharsis“ wörtlich übersetzt, da Reinigung immer etwas, wovon gereinigt wird, voraussetzt. Es fragt sich aber, was dieses Etwas, und was das zu Reinigende ist. Die τοιαῦτα παθήματα könnten auf den ersten Blick so gut das Eine wie das Andere sein. Nach den neueren philologischen Verhandlungen darüber scheint jedoch die Beziehung des von κάθαρσιν abhängenden Genetivs auf das durch die Reinigung Wegzuschaffende das Gesichertste zu sein. Sind demzufolge das Wegzuschaffende die τοιαῦτα παθήματα, so können das davon zu Reinigende nur die Personen, die Zuschauer sein, an die zu denken auch die angeführten Politikstellen am nächsten legen. Natürlich sind aber auch bei der andern Deutung, wonach das zu Reinigende die τοιαῦτα παθήματα sind, die Personen die eigentlichen Gewinner, und werden mit dem Unreinen an beiden Affekten auch hier diese selber als mit ihm behaftet beseitigt. In keinem Falle ist jedoch an Befreiung des Zuschauers von einem besondern ihn eben jetzt beschwerenden Mitleiden und Fürchten zu denken: von solchen pflegt wer gerade im Begriff ist, ins Theater zu gehen, ohnehin nicht geplagt zu sein; eine derartige Freiheit ist vielmehr Voraussetzung als Folge der tragischen Wirkung. Es ist für diese auch nicht eine absonderliche Neigung zu den beiden Affekten überhaupt erforderlich, da jener Politikstelle zufolge jedermann nach dem Maß seiner Neigung zu ihnen der Reinigung bedarf. Sie sind nach allem Obigen auch nicht schon an und für sich etwas Krankhaftes, mithin etwas, das am besten überhaupt nicht wäre, sondern, wie die Welt und insonderheit die Menschenwelt nun einmal ist, etwas für uns recht Gesundes, etwas, das nur auf bessere Art, als die im Leben gewöhnliche, hervorgerufen zu werden bedarf, um uns eine durch nichts zu ersetzende positive Befriedigung zu gewähren, und zugleich von ihnen selbst, wie sie gemeinhin geartet sind, zu befreien oder zu reinigen. — Unmittelbar nämlich, indem das auf der Bühne Geschaute unser Mitleid und unsere Furcht erweckt, drängt sich uns zugleich das Eigentümliche dieser Erregungsweise gegenüber der sonstigen auf, und finden wir uns frei von dem die beiden Affekte in ihrer gewöhnlichen Gestalt vielmehr Entstellenden, als zu ihnen Gehörenden, also auch frei von ihnen selber als dermaßen ent-

stellten. Nicht als ob wir dieser hier durch den Kontrast geweckten Erinnerung an bisherige Erfahrungen bewußt würden, sondern wir haben die beiden Affekte längst als die unvermeidlichen Begleiter unseres Lebensganges kennen gelernt, vor denen wir uns keinen Augenblick sicher wissen — um so stärker und freudiger muß es uns überraschen, wenn die beständig zu neuem Ansturm gegen uns bereiten und scheinbar eben jetzt wieder auf uns eindringenden Gesellen ausnahmsweise in so glücklicher Verwandlung auftreten, daß wir uns zugleich von ihnen, wie sie gewöhnlich beschaffen sind, befreit finden. Diese befreiende Wirkung wird auch nicht zu Ende sein, sobald der Zuschauer das Theater verlassen oder der heutige Leser sein Buch zugeklappt hat; es wird auch eine gleichartige Nachwirkung auf das Gemütsleben nicht ausbleiben — nur darf man nicht meinen, daß die rechte Wirkung erst angehe, wenn das Stück aus ist.

Aber „wie konnte“, hat Goethe gefragt, „Aristoteles in seiner jederzeit auf den Gegenstand hinweisenden Art, indem er ganz eigentlich von der Konstruktion der Tragödie redet, an die Wirkung, und was mehr ist, an die entfernte Wirkung denken, welche die Tragödie auf den Zuschauer vielleicht machen würde?“ Goethe hat völlig recht, wenn er, auch im Namen unseres Philosophen, nichts davon wissen will, daß der tragische Dichter sich um anderes zu bekümmern habe, als um die kunstgerechte gegenständliche Hinstellung seines Werkes, welcher dann die entfernte Wirkung bei dem richtigen Zuschauer von selbst folgt. Wenn nur der Philosoph das Werk selber, und insbesondere die bestimmte Art der dargestellten Begebenheiten, ohne die Angabe zu charakterisieren gewußt hätte, daß es solche seien, die Mitleid und Furcht erregen, und zwar nicht, wie Goethe meint, in den dramatischen Personen, sondern in den Zuschauern. Zugleich war es dann aber nötig, zwischen dem tragischen Mitleiden und Fürchten und dem gewöhnlichen zu unterscheiden, und dies hat in Kürze kaum treffender geschehen können, als durch die Bemerkung: die Tragödie erwecke die beiden Affekte auf eine Weise, daß sie zugleich von ihnen [wie sie gemeinhin beschaffen sind] reinige. Dies ist freilich eine bloße Wirkung der Tragödie, wie es schon die Hervorrufung des tragischen

Mitleidens und Fürchtens selbst ist; aber so wenig wie diese eine entfernte und bloß mögliche Wirkung, sondern eine nahe und unfehlbare, da die tragische Erregung der beiden Affekte ohne weiteres zugleich eine läuternde im angegebenen Sinne ist, was denn auch für das Werk selbst charakteristisch, also „auf den Gegenstand hinweisend" ist. Schon das ist doch auch nach Goethes eigenem Sinne nichts Geringes, daß die tragische Kunst auch auf einem so dunklen Grund ihren Regenbogen zu ziehen vermag.

Unsere Auffassung der Katharsis kann nebenbei begreifen helfen, daß in der Poetik die doch in der Politik (B. VIII, K. 7) versprochene deutlichere Erklärung über die Reinigung vermißt wird. Dies mag teilweise an der Lückenhaftigkeit des überlieferten Textes liegen; aber der Hauptsache nach mochte der Philosoph sein Versprechen schon mit demjenigen zu erfüllen glauben, was auch noch wir über die Erfordernisse künstlerisch-tragischen Mitleidens und Fürchtens lesen, da dieses nur durch seine eigene Reinheit (im oben bestimmten Sinne, vergl. S. 17) zur Reinigung der gleichnamigen gewöhnlichen Affekte dienen kann. Sehr wahrscheinlich wenigstens ist es nicht, daß, wenn das Original ausführlich und gesondert von der Reinigung gehandelt hätte, der Excerptor, oder nachmaliges dessen eigener Arbeit widerfahrenes Mißgeschick gerade das sie Betreffende mit so wunderlicher Auswahl weggereinigt haben würde.

Auch über das Verhältnis der künstlerischen und affektionellen Wirkung der Tragödie zu der moralischen gehen die Meinungen der Ausleger noch auseinander. Ich habe mich darüber im wesentlichen einverstanden mit dem von Bernays im Anschluß an Goethe Bemerkten zu erklären. Zwar daran zweifle ich gar nicht, daß die Tragödie nach der Meinung des Aristoteles, wie in Wahrheit, auch einen sittlich guten Einfluß auszuüben vermag; ob aber sogar die beste ihn wirklich ausübe, wird von dem Zuschauer selbst und seiner bereits erreichten sittlichen Bildungsstufe abhangen. Schon daß die Tragiker unter Billigung von seiten unseres Philosophen durchweg Handlungen wählen, die zu sehr starker Affektwirkung geeignet sind, läßt erwarten (wozu auch die Politikstellen stimmen), daß er der Tragödie eine vielmehr orgiastische als ethische Wirkung

zugeschrieben, und also in ihr kaum eine besonders gute Anweisung zur Auffindung und Einhaltung der rechten Mitte zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig des Mitleidens und Fürchtens, worauf es nach seiner Ethik ankäme, gesehen habe.

Der Hauptvertreter der moralischen Deutung, Lessing, spricht überdies von einer vierfachen Reinigung: Aristoteles lasse nicht nur durch das tragische Mitleid unser Mitleid und durch die tragische Furcht unsere Furcht, sondern auch durch das tragische Mitleid unsere Furcht und durch die tragische Furcht unser Mitleid reinigen, d. h. in allen vier Fällen sowohl dem Zuwenig als dem Zuviel steuern. Dabei lasse er das Mitleid in und außer dem Theater mit Furcht, und zwar Furcht für uns selbst, verbunden sein, jenes diese in sich schließen und erst hierdurch zum Affekt und überhaupt zu eigentlichem Mitleid, im Unterschied von bloßen mitleidigen Regungen, werden. Nicht ebenso jedoch, wie die Furcht für ein notwendiges Ingrediens des Mitleids, habe er dieses für ein Ingrediens jener angesehen; sobald die Tragödie aus ist, höre zwar das Mitleid auf, die Furcht aber bleibe zurück und helfe nun, wie sie als Ingrediens des Mitleids das Mitleid reinigen helfen, auch als eine für sich fortdauernde Leidenschaft sich selbst reinigen; nur um dies anzuzeigen, habe Aristoteles es nötig gefunden, ihrer überhaupt neben dem Mitleid insbesondere zu gedenken. Also würde es, wenn alle Furcht im Mitleid inbegriffen wäre, keiner besonderen Erwähnung derselben neben diesem bedürfen, auch die Vierteilung der Reinigung fiele mithin weg, die ganze Reinigung wäre schon mit der von dem tragischen Mitleid auf unser gewöhnliches ausgeübten gegeben. So verhielte es sich jedoch mit jenem als die Furcht schon in sich schließendem auch dann, wenn es daneben keine vom Mitleid abtrennbare und nach dessen Aufhören fortdauernde Furcht gäbe. Und ein solches Überleben des tragischen Mitleids durch die tragische Furcht, wie es ohnehin nur bei der irrtümlichen Fassung dieser als einer Furcht für uns selbst denkbar wäre, ist durch nichts im Text angedeutet, der nur eine untrennbare Verbindung zwischen dem tragischen Mitleiden und Fürchten kennt, da die für die tragische Furcht erforderliche Gleichartigkeit zwischen dem Leidenden und dem Zu-

schauer zugleich für den Bemitleideten stattfindet, wie umgekehrt bei Gleichartigkeit des letzteren sich zu dem Mitleid auch Furcht gesellt. Eine Querwirkung von dem einen tragischen Affekt auf den andern in dessen gewöhnlicher, ungereinigter Gestalt anzunehmen, ist um so überflüssiger, da sich nicht sagen läßt, was dadurch zu der Wirkung eines jeden von beiden auf den ihm gleichnamigen hinzukäme.

In anderm, wiewohl verwandtem Sinne bemerkt Bernays, erst das Ineinssehen beider Affekte gemäß jenen Rhetorikstellen (oben S. 2) habe den Philosophen befähigt, die wahrhaft kathartische Sollizitationsweise für sie zu finden: das Mitleid werde durch die Furcht vor Singularität bewahrt, in die es sonst durch die Individualität und das besondere Los des Leidenden geriete; und die sachliche Furcht werde durch das persönliche Mitleid gebrochen, sonst würde sie die zur Teilnahme an einem Andern nötige Gemütsfreiheit rauben. Die Furcht wird hier als ekstatischer Schauder vor dem mit der unbegreiflichen Macht seiner Gesetze die Menschheit umfassenden All gedeutet, wobei zugleich von einer Erweiterung des Selbst zum Selbst der ganzen Menschheit gesprochen wird. Aber jenes Ineinssehen der beiden Affekte, welche von der Rhetorik so, wie sie im gewöhnlichen Leben vorkommen, betrachtet werden, besteht bloß darin, daß, was wir für uns fürchten, wenn es uns selbst droht, unser Mitleid erweckt, wenn es andern begegnet, und umgekehrt; nur unter einer bestimmten Voraussetzung also ist hiernach einer der beiden Affekte mit dem andern verbunden; und ich sehe nicht, wie anders diese in unserem Falle verwirklicht sein könnte, als daß in dem durch dessen Eigentümlichkeit modifizierten Sinne der Zuschauer die tragische Person nicht bloß bemitleidete, sondern wegen ihrer Gleichartigkeit mit ihr deren Leid auch schaudernd miterlebt. Es findet sich doch im Aristotelischen Texte keine Andeutung, daß der Zuschauer vor dem All und dessen Gesetzen schaudern solle, anstatt sich mit demjenigen Schauder zu begnügen, den ihm das spezielle Leid der jeweiligen tragischen Person vermöge seiner Gleichartigkeit mit ihr erregt, so gewiß es auch ist, daß der Philosoph die allgemeine Gesetzlichkeit in der Verknüpfung der menschlichen

Handlungen und Schicksale auch in dem konkreten Falle nicht verletzt wissen will (oben S. 6 f.). Mochte jener Schauder auch sich in Äußerungen der tragischen Personen selbst kundgeben und sich aus dem Schicksal dieser Personen erklären und es mitbestimmen, so wird uns darum doch nicht gleicher Schauder, sondern nur Schauder ob diesem Schicksal, und zunächst ob dem Schauder der es erleidenden Personen selbst ergreifen. (Es kommt eben überhaupt bei den Äußerungen dramatischer Personen nicht sowohl darauf an, was die Worte für sich genommen besagen, als vielmehr darauf, was sie in diesem Munde, bei diesem Charakter und dieser Lage der Personen bedeuten.) Der Schauder vor dem All hat auch den Fehler, unserm Philosophen ohne Not die bedenkliche Annahme einer Furcht des Zuschauers für sich selbst aufzubürden, wenn auch in einer Erweiterung und Idealisierung, die kaum ein anderes Motiv haben wird, als das, diese Furcht ästhetisch unschädlicher zu machen; nebenbei war damit ein wohl auch nicht unwillkommenes Gegengewicht gegen die „medizinische Metapher“ gewonnen.

Baumgart findet, nicht das dem gemeinen Leben angehörende, sondern vielmehr das durch die Tragödie selbst hervorgerufene Mitleiden und Fürchten (für uns selbst) sei nach unserer Hauptstelle das der Reinigung Bedürfende. „Die zu läuternden Pathemata sind die durch das Stück selbst hervorgebrachten . . . . . . das eigentliche Geschäft der Tragödie ist es, im Verlauf der von ihr nachgeahmten Handlung, sowohl durch die Beschaffenheit derselben an sich, als auch durch die Art und Weise der Nachahmung schließlich bei den Zuhörern allen die tragische Empfindung in der richtigen Weise herzustellen, sie also bei dem einen herabzumindern, bei dem andern entsprechend zu steigern, und zwar wirken dabei die erregten Empfindungen jede für sich und beide wechselseitig aufeinander.[31]) Es muß „in dem tragischen Kunstwerk die Wirkungskraft obwalten, die mannigfachen Furcht- und Mitleidsempfindungen, die der bloße Stoff der Tragödie in den vielfältigsten Trübungen, Übertreibungen, aber auch Verkümmerungen

[31]) Aristoteles, Lessing und Goethe, S. 59f.

naturgemäß bei den Zuhörern wachzurufen nie und nimmer verfehlen kann, von allen diesen störenden, entstellenden Beimischungen zu befreien, zu läutern u. s. f.[32]) Um bloße Herabminderung oder Steigerung kann es hier nicht zu tun sein. Zwar sollen nach der Politik (vgl. oben S. 18) auch die zu jenen Affekten auch weniger Geneigten, insoweit sie es sind, der Reinigung bedürfen und mit ihr zugleich eine Erleichterung mit Lust erfahren. Eben diese Erleichterung aber läßt sich nicht ohne Zwang auf die Stärkung zu schwacher Affekte deuten; und es wird dort auch nicht gesagt, daß die Reinigung dem Zuviel oder Zuwenig gelte, sondern nur daß sie bei jedem Stärkegrad nötig und wohltätig sei — beiderlei Zuschauer werden auf reinere Art, als die gewöhnliche unlautere, affiziert. Daß mit dem περαίνουσα . . . . κάθαρσιν insbesondere die Reinigung eines durch die tragische Handlung selbst erst hervorgerufenen Mitleidens und Fürchtens, oder näher nur die Vollendung dieser, vorher noch gar nicht erwähnten, Reinigung gemeint sei[33]), ist gleichfalls nicht glaublich. Es liegt ja in der Tragödie von Anfang an nicht mehr der „bloße Stoff“, sondern einzig der bereits künstlerisch bearbeitete vor. Zwar könnte man, wie ich im voraus zugegeben habe (S. 17), schon diese Bearbeitung Reinigung, nämlich des bloßen Stoffes, nennen; aber Aristoteles gebraucht nun einmal den Ausdruck nur von der Wirkung des in diesem Sinne bereits gereinigten, fertigen Werkes auf den Zuschauer. Nur etwa wenn dieser nicht sowohl dem Werke, als vielmehr dem Dichter bei dessen Verfertigung zuschaute, könnte er einigermaßen Ähnliches wie der Stoff selbst erfahren. Da aber nur von Wirkung der fertigen Tragödie auf den Zuschauer und zwar d u r c h Mitleid und Furcht die Rede ist: so ist es gewiß keine ungezwungene Auslegung, zu sagen, die von dem reinigenden Werke selbst erregten gleichnamigen Affekte seien das der Reinigung Bedürfende. Die Tragödie kann jenes vielmehr nur leisten, weil sie ihrerseits ein reines, also nicht selbst wieder der Reinigung bedürfendes Mitleiden und Fürchten hervorbringt — wie ja von dergleichen auch bei der von den Olymposliedern hervorgerufenen Verzückung nicht die Rede ist.

---

[32]) Handb. d. Poetik, S. 451.

[33]) Baumgart preßt das περαίνουσα zu einem „völlig bis zu Ende führend“.

Allerdings läßt uns die tragische Kunst einen dem Gange der Handlung entsprechenden inneren Prozeß von einem bestimmten Anfang zu einem bestimmten Ende hin durchmachen, so daß ja die frühere Erregung durch die nachfolgende abgelöst oder vielmehr ergänzt wird. Das ist jedoch ebensowenig eine Reinigung jener durch diese, als wenn wir beim Beschauen eines Gemäldes unseren Blick hin- und herlaufen lassen, oder bei einer Bergbesteigung die wechselnden Aussichten nacheinander genießen. So gewiß auch jeder einzelne Zug seine volle Bedeutung erst durch seine Einfügung in das Ganze gewinnt, muß er doch schon an seiner Stelle einen bestimmten, ihr und nur ihr angemessenen Eindruck hervorbringen, der auch dann in seinem Rechte bleibt, wenn der Zuschauer das Werk zum 100. Male sieht und sich ihn also schon 99 mal hat „reinigen“ lassen.

Auch die von Baumgart angerufenen Beispiele scheinen mir nicht überzeugend. König Oedipus soll „die Tragödie der Furcht“ sein und die Symmetrie zwischen Furcht und Mitleid sich erst in der Schlußszene gehörig hergestellt finden, wo die Erregung des letztern Affekts ebenso stark überwiege, wie vorher die des erstern. Ich vermag das nur in dem Sinne einzusehen, daß das Fürchterliche — darunter diesmal das dem Helden bevorstehende verstanden — schließlich im höchsten Maße eingetroffen ist, und insoweit also freilich nur noch ihn zu bemitleiden übrig bleibt. Furcht im Sinne Baumgarts dagegen, Furcht des Zuschauers für sich selbst, ist am Schlusse weder weniger noch mehr als Mitleid begründet, wie sie auch in dem von mir angenommenen Sinne mit dem Mitleid durchweg gleichen Schritt hält. Umgekehrt soll in Oedipus in Kolonos und in der Antigone das Mitleid überwiegen, bis daß sich zuletzt auch hier die Symmetrie mit der Furcht einstelle. Im erstern Stücke sollen alle Szenen des Jammers dem Dichter nur „die vorbereitenden Mittel sein, um zu seinem Endzweck zu gelangen: mit wie von der gegenwärtigen Rachegottheit selbst geheiligter Urgewalt die Furcht zu erwecken vor der unsühnbaren Versündigung gegen die Majestät des Unglücks“. Hier würde also die rechte Furcht des Zuschauers nicht durch das Schicksal der zugleich sein höchstes Mitleid er-

regenden Person, sondern vielmehr durch das den Frevler gegen sie treffende hervorgerufen, und die Symmetrie beider Affekte für den ganzen dem Schlusse vorangehenden tragischen Verlauf ausgeschlossen und dem Zuschauer erst auf den Heimweg mitgegeben. Ich meine, daß auch hier, wie in der ersten Oedipustragödie, Mitleid und Schauder über das dem Helden Widerfahrende und noch Bevorstehende durchweg gleichmäßig erweckt werden, wie sie sich im Verlauf der Handlung ebenso gleichmäßig lösen und verklären, und daß nicht minder der Eindruck, den die Versündigung gegen den Helden auf uns macht, unserer Teilnahme für ihn beständig zur Seite geht. Wenn endlich Baumgart in der Antigone erst das am Schlusse über Kreon hereinbrechende Geschick dem Zuschauer eine dem Mitleid mit der Heldin ebenbürtige Furcht einflößen läßt, so wäre zwar gewiß ohne jenen Ausgang die Handlung keine vollendete (τελεία); aber daß das Unglück des Königs auch wieder nur in Baumgarts Sinne größere Furcht wecke, als das der Heldin, ist wenig einleuchtend. Hinwieder erregt selbst jenes zugleich Mitleid, wiewohl ein durch des Mannes ungleich größere Hamartie abgeschwächtes, da sich von eigentlicher, sittlicher Schuld bei Antigone gar nicht reden läßt. (Sie zieht sich zwar ihr Leiden durch ihr Verhalten zu und ist insofern freilich an jenem schuld; aber was in Kreons Sinne Schuld und Strafe ist, braucht es darum nicht in unserem zu sein. Die Heldin hat ja die ihr nach dem ganzen Sinne der Tragödie mit Recht über alles gehende Pflicht gegen den Bruder gar nicht erfüllen können, ohne sich gegen die mißbrauchte Herrschergewalt aufzulehnen; und es wird geratener sein, dieses Musterbeispiel auch für das Verständnis der aristotelischen Hamartie zu verwerten, als umgekehrt jenes unter eine unberechtigte Auslegung dieser zu beugen. Baumgart spricht geradezu von einem „Irretreten“ der Antigone und meint, bei mehr Besonnenheit hätte sie den Konflikt mit Hilfe ihrer Bundesgenossen, Hämon, Tiresias, Priester- und Bürgerschaft, vermeiden können. Man sieht ja aber, was selbst die zwei Genannten ausrichten; der Vorwurf der Unbesonnenheit ist einzig und allein gegen den Machthaber zu erheben, vgl. 95 ff. mit 1050 ff. 1242 f.).

II.

Zur Dämonologie Plutarchs von Chäronea.

Von

Dr. **Eisele** in Urach (Württemberg).

Wenn die nachfolgenden Ausführungen den Versuch machen, den vieldeutigen Begriff des Dämonischen, der göttliches und teuflisches, geistiges und geisterhaftes Wesen in verwirrender Mannigfaltigkeit umschließt, in denjenigen Schriften Plutarchs von Chäronea einer erneuten Prüfung zu unterziehen, in welchen er im Zusammenhang philosophischer oder religiöser Theorien erscheint, so möchten sie einen kleinen Beitrag zum Verständnis des Schriftstellers wie des Philosophen liefern. In ersterer Hinsicht scheint die für Platon selbstverständliche Voraussetzung noch nicht allgemein anerkannt zu sein, daß man Dialoge nicht wie wissenschaftliche Abhandlungen behandeln und als Fundstätte für Citate benutzen darf; oder man hat, wo diese Voraussetzung zur Grundlage der ganzen Darstellung gemacht worden ist, wie in dem „Dialog“ von Hirzel, Plutarch in eine Abhängigkeit von seinen Quellen versetzt, welche den Eindruck erweckt, als wäre ihm selbständige Denkarbeit und eigene künstlerische Gestaltung völlig versagt geblieben. Gegenüber dieser Auffassung und der anderwärts mannigfach befolgten Methode, unsern Schriftsteller als bloßes Substrat für Quellenanalysen zu benutzen, hat sich mir die Überzeugung von einer weit größeren künstlerischen und wissenschaftlichen Selbständigkeit Plutarchs aufgedrängt, und eben der Ideenkreis, der das Thema meiner Abhandlung bildet, dürfte geeignet sein, dafür einen Prüfstein abzugeben. Denn, mag man die vielumstrittene Quellenfrage lösen, wie man will, so wird doch von

vornherein das Recht auf Unterscheidung zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem zuzugestehen sein; es wird deshalb für die Vorstellungen, welche in der Konsequenz seines Begriffs von der Gottheit oder vom Weltübel liegen oder aus seiner platonischen Grundstimmung heraus sich entwickelt haben, oder für Theorien, wie über die delphische Mantik, bei der er unmittelbar persönlich interessiert war, derjenige Maßstab der Beurteilung nicht zulässig sein dürfen, der den begleitenden Anekdoten gegenüber am Platze ist; sie sind vielmehr nur aus seiner philosophisch-religiösen Weltanschauung heraus verständlich zu machen, deren Eigenart gänzlich aufzulösen allen Scheidekünsten der Quellenforschung nicht gelingen wird. Damit ist schon die andere Seite der Betrachtung in unsern Gesichtskreis getreten. Die Probleme, um die es sich hier handelt, sind im wesentlichen folgende. Welche Rolle spielt der Dämonenglaube im Zusammenhang der Plutarchschen Philosophie? Ist er wirklich so enge mit ihr verwachsen, wie Hirzel II, 161 meint, der ihm eine ähnliche Bedeutung zumißt, wie sie die Ideenlehre für Platon gehabt habe (s. a. Zeller, Phil. der Griechen III, 2^4, 193, 195), oder ist er nicht vielmehr in bestimmten Varianten auf Rechnung der Gesprächsteilnehmer zu setzen, während Plutarch selbst philosophischere Formulierungen bevorzugte; und ist die bei den Stoikern geläufige Auffassung nicht auch bei Plutarch nachweisbar, wonach der Dämonenglaube den Glauben an den Dämon im Innern bedeutet? Um das Ergebnis kurz vorwegzunehmen, bemerke ich, daß die Bedeutung des Dämonenglaubens für die Plutarchsche Philosophie beträchtlich eingeschränkt werden muß, und daß andererseits seine Schriften in größerem Umfang, als angenommen wird, echte Mystik enthalten, deren Verständnis vorläufig noch durch die retrospektive Betrachtung vom Neuplatonismus aus die wichtigste Förderung erhält.

Ich beginne nach dem Vorgang Hirzels mit dem Dialog vom Dämonion des Sokrates. Der eigentümliche Reiz dieser historischen Novelle beruht auf ihrer von dem Verfasser zweifellos beabsichtigten Kontrastwirkung. Mit wachsender Spannung verfolgt der Leser die anschauliche Schilderung des beginnenden Entscheidungskampfes gegen die Tyrannen, um wieder jäh unterbrochen,

mit wissenschaftlichen und moralischen Betrachtungen hingehalten und in die weltentrückte Stimmung hineingezogen zu werden, die der geheimnisvolle Pythagoreer Theanor und der in seine Kreise gebannte Epaminondas um sich verbreiten. Ich glaube deshalb, Christ hat in seinem hübschen Aufsatz in den Sitzungsber. der Münchener Akad. 1901, 59ff. das Verhältnis der beiden Teile des Dialogs nicht völlig klargelegt, wenn er die Einfügung des Gesprächs über das Dämonion in den historischen Teil als Unschicklichkeit tadelt und wünscht, daß „die mutigen Männer sich durch ein Gespräch über die Freiheit oder die Vaterlandsliebe ermutigt hätten“ (S. 94). Die Vergleichung mit der Vorlage, dem Phädon Platons, darf nicht zur Verkennung der eigentümlichen Anlage der Plutarchschen Schrift führen; während dort Reden und Handlung sich in natürlichem Einklang zusammenfügen, ist hier die Dissonanz zwischen energischer Lebensbetätigung und weltfremder Spekulation, zwischen den starken Impulsen der Wirklichkeit und der Versunkenheit in eine Welt des Glaubens eines der Grundmotive des ganzen Entwurfs. Es lag wirklich die künstlerische Absicht vor, die aufgeregte Gesellschaft der Verschworenen mit dem Mystiker zu kontrastieren. In dieser Schrift lassen sich nun drei verschiedene Auffassungen vom Wesen der Dämonen herausstellen, von denen aber die eine dem Außenwerk und der Einkleidung des Dialogs zuzuweisen ist. Ich meine damit den Bericht über die pythagoreische Technik der Wunder- und Geistererscheinungen und der Traumdeutung (c. 8. 13 und besonders c. 16), wodurch die geistige Physiognomie Theanors charakterisiert werden soll. Somit bleiben noch die Theorien des Simmias und Theanor übrig, während die vorausgehenden Bemerkungen anderer Teilnehmer am Gespräch bald die eine bald die andere vorbereiten. Da die Paraphrasen von Volkmann nnd Heinze „Xenokrates“ als Unterlage nicht ausreichen, muß eine gedrängte Übersicht über das Wesentliche des Inhalts vorausgeschickt werden, die zugleich an kritischen Stellen den exegetischen Standpunkt des Verfassers zum Ausdruck bringt. Nach Theokritos c. 10 übertrifft das Dämonion des Sokrates an Bedeutsamkeit alles, was die Pythagoraslegende von Mantik und göttlicher Einwirkung kennt. Als Wegweiser seines Lebens habe

es in zweifelhaften, der menschlichen Einsicht unzugänglichen Dingen Licht verbreitet, aber auch bei unbedeutenden Anlässen eingegriffen. Gegenüber gewissen Einwänden weist sodann Polymnis c. 11 auf die Unwahrscheinlichkeit hin, daß ein Mann wie Sokrates sich durch äußere Zeichen in seinen Entschließungen hätte beeinflussen lassen, und erinnert an seine unerschütterliche Haltung und konsequente Lebensführung, die eine höhere, auf das καλόν gerichtete Leitung verrate. Doch von welcher Art ist und durch welche Mittel wirkt diese dämonische Kraft? Darauf gibt zunächst die ausführliche Theorie des Simmias Auskunft (c. 20). „Die dämonische Kraft wirkt als ein Klang oder ist eine λόγου νόησις, die auf unerklärliche Weise an Sokrates kam, gerade wie die Seele im Traume Töne anderer zu hören meint, in Wirklichkeit aber Phantasien und Erkenntnisse gewinnt (= aus sich schöpft), was durch die Empfindungslosigkeit der Körpers ermöglicht wird. Während aber die Seele anderer infolge der Verwirrung der Leidenschaften in wachem Zustand die κρείττονες kaum vernimmt, war des Sokrates reiner und leidenschaftsloser Geist dafür empfänglich. Darum ist es kein Klang (was nur ein dem Sinnlichen entnommenes Bild ist), sondern eine rein geistige Offenbarung, ein λόγος τις des Dämons, der ohne sinnliche Bewegung die Seele leicht wie mit einem losen Zügel leitet. Sie nimmt, wenn sie geistig angefaßt wird, von selbst die Richtung zu dem Erkannten. Und das ist natürlich. Denn wie die Seele den Körper allein durch die Kraft des Gedankens bewegt, so dürfen wir glauben, daß ein höherer Geist und eine göttlichere Seele (θύραθεν ἐφαπτομένης) auf den Geist wirkt, als Gedanke auf den Gedanken, wie das Licht auf seinen Reflex. Durch Stimmen erfahren wir, wie im Dunkel tastend, die Gedanken anderer; aber die Gedanken der Dämonen haben einen Glanz, der, ohne wesenloser Bilder zu bedürfen, unmittelbar im Geiste der wenigen aufleuchtet, denen ein eigenes dämonisches Licht innewohnt.“ Nun kommt eine überraschende Wendung, die ohne Zweifel die Hauptschuld daran trägt, daß man die subtile, spiritualistische Seelenlehre der Simmiasrede in zu intime Fühlung mit dem „grassierenden Dämonenglauben“ (Hirzel S. 148) gebracht hat. Hatte Simmias vorher in dem intelligiblen

Charakter der dämonischen Offenbarung das unterscheidende Merkmal gegenüber anderen Arten der Erkenntnis gefunden, so macht er jetzt Konzessionen an die Zweifler. „Die Analogie, fährt er fort (589 C), mit der Stimme kann auch solche beruhigen (παραμυθεῖσθαι), die der vorgetragenen Lehre den Glauben versagen. Die Luft leitet nämlich die Eindrücke des Hörenden in die Seele, und so können auch durch diese Vermittlung die Gedanken der κρείττονες auf die bevorzugten Geister übertragen werden. Wie die Schläge der Bergleute in ehernen Schildern sich fangen, während sie durch andere Gegenstände hindurchgehen, so dringen die Stimmen der Dämonen überall hin, klingen aber nur bei heiligen und dämonischen Menschen an, im Zustand des Bewußtseins, bei den der Sinnlichkeit Entrückten, wie Sokrates einer war, der in sich den besten Führer fürs Leben trug."

Wie ein Kommentar zum Vorhergehenden lesen sich einige Partien des nachfolgenden Timarchmythus (c. 21—22), dessen dogmatische Bestandteile sich scharf von der phantastischen Umrahmung abheben. Schon Ettig Acheruntika S. 330 hatte die Empfindung, daß sie durch die Vergleichung mit Plotin in die rechte Beleuchtung gerückt werden. Als Szenerie kann aber unmöglich die Erde gedacht sein, wie Heinze „Xenokrates" S. 136 vermutet (vgl. 590 C: τὴν γῆν οὐδαμοῦ καθορᾶν), und ebensowenig werden wir ihm folgen, wenn er die instruktivste Stelle als mythische Vorstellung faßt. Denn was Simmias in seiner Rede über das Verhältnis von νοῦς-δαίμων und ψυχή nur unklar angedeutet hat, gewinnt im Mythus geradezu begriffliche Bestimmtheit (591 D). Timarchos wollte erfahren, was es mit dem Dämonion des Sokrates für eine Bewandtnis habe, und erhält nun folgenden Aufschluß: „Jede Seele hat Anteil am Geist bekommen, ἄλογος und ἄνους ist nur die, welche in die Sinnlichkeit verstrickt ist. τὸ δὲ φθορᾶς λειφθὲν οἱ πολλοὶ νοῦν καλοῦντες ἐντὸς εἶναι νομίζουσιν αὐτῶν, ὥσπερ ἐν τοῖς ἐσόπτροις τὰ φαινόμενα κατ' ἀνταύγειαν· οἱ δ' ὀρθῶς ὑπονοοῦντες ὡς ἐκτὸς ὄντα Δαίμονα προσαγορεύουσιν. Wie mit einem Bande ihr verbunden leitet der Dämon die Seele. Aus den wenigen aber, der von Anfang an ihrem οἰκεῖος δαίμων folgen, besteht das Geschlecht der Seher und Weissager."

Den Abschluß der Dämonologie unseres Dialogs bildet die Theorie des Theanor (c. 24), die auf wesentlich anderem Boden sich bewegt. Ihren Ausgangspunkt bildet der Gedanke, daß es im Wesen der göttlichen φιλανθρωπία liege (man vgl. die wortgetreue Wiederholung der Pointe οὐ φίλιππος ἀλλὰ φιλάνθρωπος im Leben des Numa c. 4), die besten Menschen wie aus einer Herde auszuscheiden und einer individuellen Führung durch die Gabe der natürlichen Mantik zu würdigen. Die Vermittler zwischen der Gottheit und den Auserwählten sind aber die Dämonen, d. h. die von der Geburt ausgeschiedenen, wegen ihrer Tugend von den Mühen des Lebens befreiten Seelen, die wie alte Athleten die Gleichstrebenden nach demselben Ziele locken. Wenn eine Seele nach unzähligen Geburten den langen Kampf gut bestanden hat, so gestattet die Gottheit ihrem οἰκεῖος δαίμων ihr zu helfen; folgt sie ihm, so wird sie gerettet, folgt sie nicht, so geht sie der Erlösung verlustig."

Ehe ich eine Beurteilung des religiös-philosophischen Gehalts der Schrift zu geben versuchen kann, ist eine Auseinandersetzung mit der von Hirzel vertretenen Auffassung erforderlich. Für die Annahme, daß das „Daimonion des Sokrates" der Übergangszeit Plutarchs angehöre, ist nach Hirzel S. 157 insbesondere der unentschiedene Standpunkt in der Dämonenlehre von Belang, die hier noch nicht die scharf umgrenzte Bedeutung wie in den späteren Schriften habe und an innerer Unsicherheit leide. Zum Beweis hierfür wird auf eine Reihe von Widersprüchen und Unebenheiten in den Reden des Simmias und Theanor hingewiesen. Ich muß gestehen, daß ich die von Hirzel angeführten Widersprüche nicht anzuerkennen und also auch der daraus abgeleiteten Folgerung nicht beizutreten vermag, daß ich aber dafür andere Widersprüche in den beiden Theorien finde, auf Grund deren die weitere Meinung Hirzels von einer „Flick- und Überkleisterungsarbeit Plutarchs" als unzulässig zu bezeichnen sein wird. Die Sache ist prinzipiell deshalb richtig, weil der Schriftsteller dadurch von dem Vorwurf einer geistigen Unzulänglichkeit entlastet werden kann, die auch bei einer Jugendschrift das Maß des Erlaubten überschritte und für Hirzel umsomehr ins Gewicht fallen muß, je höher er die Bedeutung der

Plutarchschen Dämonenlehre einschätzt. Was nun zunächst die beanstandeten Widersprüche zwischen c. 20—22 und c. 24 betrifft, so verweise ich auf die nachfolgenden Ausführungen, in deren Konsequenz sich das meiste erledigen wird. Hier werde nur kurz das Verhältnis von c. 20, 589 D zu c. 24, 593 C. u. D. besprochen. Wenn Hirzel meint, in letzterer Stelle werde das Einwirken der Dämonen auf alle Menschen ohne Ausnahme geleugnet, während in der ersteren ihre Mahnungen an alle ergingen und nur von den meisten nicht verstanden würden, so halte ich diese Unterscheidung für zu subtil und meine vielmehr, daß das Bild von den Stimmen der Dämonen, die überallhin dringen und nur von wenigen verstanden werden, und der Vergleichung der Menschen mit dem Schwimmern, die näher oder ferner dem Hafen und der helfenden Einwirkung sind, für die Kennzeichnung des exklusiven Charakters der Auserwählten genau dasselbe bedeuten. — Von erheblicherer Bedeutung ist die an der Rede Theanors selbst geübte Kritik. Das kurze Kapitel wird in drei verschiedene Bestandteile zerrissen, der ebensoviel Quellen zuzuweisen wären; von ihnen soll im dritten die Vermittlung der Dämonen gelehrt werden, während die beiden ersten die Gottheit unmittelbar mit dem Menschen verkehren ließen, und diese beiden Teile unterschieden sich dann wieder darin, daß im ersten die künstliche, im zweiten die enthusiastische Mantik gemeint sei. Dies hätte nun Plutarch etwa wie ein Schuljunge, der zu seiner deutschen Stilübung mehrere auseinandergehende Quellen benützt, völlig geistesabwesend zusammengeschrieben, ohne auch nur den Versuch zu machen, das Zusammengeraffte auseinanderzuhalten und zu verstehen. Ich finde im Gegenteil, daß die Rede Theanors aus einem Guß ist. Er geht nicht wie Simmias von der Manifestation des Göttlichen in der Menschenseele, sondern von dem Gedanken an die göttliche Weltregierung aus. „Die Gottheit trifft die Auswahl und leitet die Begnadeten durch die natürliche Offenbarung, von der (Gegensatz: die künstliche) die Masse nichts versteht.“ Inwiefern sie von der künstlichen nichts verstehen soll, ist nicht recht einleuchtend zu machen. „Diesen Unterschied hat auch Homer erkannt, der beide Gattungen unterscheidet.“ Bis hierher ist freilich von den Dämonen keine Rede, aber ihre Mit-

wirkung ist auch in diesem Abschnitt nicht ausgeschlossen; denn das ungenaue δι' αὐτοῦ und θεῶν αὐτῶν διαλεγομένων ist mit Rücksicht auf die homerische Anschauung gewählt und mit der folgenden Spezialisierung von göttlicher Leitung und dämonischer Vermittlungsfunktion nicht unvereinbar. Die Entscheidung hängt, wie ich sehe, im wesentlichen von der Erklärung zweier Stellen ab. Bezieht sich in 593 B der Ausdruck λόγῳ διὰ συμβόλων εὐθύνοντες wirklich auf die künstliche Mantik und ist in 593 D der Satz θεοὶ μὲν γὰρ bis καθ' Ἡσίοδον so zu verstehen, daß eine Sonderstellung weniger Auserwählter angenommen würde, mit denen die Gottheit unmittelbar verkehrte, während die Dämonen es mit einer weiteren Auswahl zu tun hätten? Aber der Begriff λόγος bedeutet dem ganzen Zusammenhang nach (vgl. z. B. 588 D) etwas wesentlich anderes, als daß sich sein Umfang in φωνή, ἠχώ, κληδών u. a. zerlegen ließe; und auch der Ausdruck διὰ συμβόλων, der allein zu dieser Auffassung berechtigte, bezieht sich doch unmittelbar vorher in unzweideutiger Weise auf die innerliche Wirkung einer geistigen Erleuchtung. Ebensowenig stimme ich mit Hirzel in der Deutung der zweiten Stelle überein. τὸ θεῖον ὀλίγοις ἐντυγχάνει δι' αὐτοῦ · · · θεοὶ μὲν οὖν ὀλίγων ἀνθρώπων κοσμοῦσι βίον. Sollen diese ὀλίγοι andere sein als jene und andere, als die βέλτιστοι, welche die σύμβολα verstehen? Es ist doch natürlicher, daß der Begriff in demselben Sinne wieder aufgenommen wird, und die Erklärung: „die Götter schmücken das Leben weniger, indem sie die Dämonen für sie sorgen lassen", empfiehlt sich durch die genauere Angabe 594 A τὸν οἰκεῖον οὐ νεμεσᾷ δαίμονι βοηθεῖν ὁ θεός. Warum endlich Hirzel als Grundlage dieses von ihm ausgeschiedenen dritten Teils eine Quelle vermutet, in der der Begriff des Daimonion sich der Bedeutung des Gewissens angenähert habe, sehe ich nicht recht ein. Im Gegensatz zur Auffassung des Simmias sind ja die Dämonen Theanors abgeschiedene Menschenseelen, die genau die Mittelstellung zwischen Gott und den Menschen einnehmen, welche Hirzel im „Dämonion des Sokrates" vermißt.

Es ist schon oben angedeutet worden, wie die in der Simmiasrede enthaltene Dämonologie zu verstehen sein wird; ich greife damit auf eine von den Späteren unbeachtet gebliebene

Bemerkung Volkmanns zurück II, 323: „Hier ist der Dämon des der Heiligung sich nähernden Menschen nichts weiter als das bei ihm gesteigerte bessere Bewußtsein, die Kraft des Göttlichen, die sich in seiner Seele besonders frei entfalten kann.“ Wir finden hier in der Tat ganz in dem umfassenden Sinn der alten griechischen Mystik eine Beschreibung der zu übermenschlicher Höhe führenden enthusiastischen Kraft, welche die richtigen Maßstäbe für das Handeln entwirft, der Lebensführung einen festen Grund verleiht und zugleich den Blick für das Zukünftige öffnet. Es ist dies eine Verinnerlichung des sokratischen Dämonion, die in dieser Form freilich sich von der Wirklichkeit soweit entfernt, wie die durch Xenophon begonnene Objektivierung; daß sie aber Plutarch nicht fernlag, dürfen wir aus den Platon. Fragen I, 999 E, schließen, wo der Gedanke τὴν ἑαυτοῦ φύσιν εἶναι θεόν als eine der zu erwägenden Möglichkeiten bezeichnet wird. Diese göttliche Kraft verhält sich zum νοῦς bald so, daß sie als die ihn leitende und bestimmende Intelligenz oder, wie es scheint, auch als ein Teil von ihm, als seine feinste Blüte (589 B E), bald so, daß sie als wesensgleich mit ihm charakterisiert wird (591 E). Die damit gegebene Unterscheidung ist aber nicht sehr erheblich, insofern sie auch an der letzteren Stelle als eine von dem übrigen Komplex des seelischen Lebens geschiedene, in voller Wirksamkeit nur bei wenigen sich kundgebende Erscheinung geschildert wird. Die Form dieser Offenbarung aber ist unmittelbare, intuitive Erkenntnis. Nachdem dies schon c 10 (ἐν πράγμασιν ἀσυλλογίστοις, vgl. de def. or. 40 ἀσυλλογίστως ἅπτεται τοῦ μέλλοντος) angedeutet worden ist, spricht dies Simmias 588 E unzweideutig aus: ἐφαπτόμενον αὐτῷ τῷ δηλουμένῳ τοῦ νοοῦντος. Daraus folgt, daß ihr Inhalt nur durch Bilder und Vergleiche ausgedrückt werden kann. Neben den σύμβολα und σημεῖα (592 C) und dem Spiegelbild (591 E), das wie anderes in dem Abschnitt an Plotin erinnert, finden sich die für die Mystik aller Zeiten bezeichnenden Vergleiche mit dem Tastsinn (588 E προσπίπτειν, ἐφάπτεσθαι, ἐπιθιγγάνειν und dem Licht (580 C, 589 B. C. vgl. de Pyth or. 7, 397 c und besonders de Isid. et Os. 77 ὥσπερ ἀστραπὴ διαλάμψασα τῆς ψυχῆς, wo auch das ἁπλῶς zu beachten ist. s. Zeller III[4], 2, 210). Wenn dieser Zustand als καθεστῶτας ἐν τῷ

φρονεῖν 589 D gedacht ist, so ist für diesen Ausdruck der Gegensatz der Traumvision maßgebend; treffen doch alle Momente zusammen, um diesen Höhepunkt des individuellen Bewußtseins in neuplatonischem Sinne zugleich als seine Auflösung zu begreifen (vergl. dazu die instruktiven Ausführungen in de def. or. c. 40). Eingehendere Analogien zu dem Enthusiasmus der Simmiasrede bietet die Schrift „über das Aufhören der Orakel“ und der „Erotikus“, den auch Hirzel trotz seiner Zweifel an der Echtheit als eine Quelle der Philosophie Plutarchs (II, 234 s. dag. Christ S. 60, A. 1) anerkennen wird. Doch unterscheidet sich die an erster Stelle genannte Schrift von der unsrigen hinsichtlich der Bedeutung der Materie. Während nämlich dort eine besondere körperliche Verfassung als Voraussetzung des Enthusiasmus (s. u.) gilt, fällt hier der Materie die ausschließliche Rolle zu, dem enthusiastischen Aufschwung entgegenzuwirken (591 D). Näher kommt dem Dämonion des Sokrates der Erotikus. Vgl. c 16, 758 E: ἑτέρα (sc. μανία) οὐκ ἀθείαστος οὐδ᾽ οἰκογενής, ἀλλ᾽ ἔπηλυς ἐπίπνοια καὶ παρατροπὴ τοῦ λογιζομένου καὶ φρονοῦντος ἀρχὴν κρείττονος δυνάμεως ἀρχὴν ἔχουσα καὶ κίνησιν . . . μετοχῇ καὶ κοινωνίᾳ θειοτέρας δυνάμεως, c. 18, 762 A u. c. 19, 765 C). Das klare Verständnis, das mag hier beiläufig bemerkt werden, das Plutarch und andere Platoniker den Grundgedanken der platonischen Erotik entgegenbrachten, muß doch stutzig machen gegen eine Auffassung, welche die Dämonenlehre in irgend welcher Fassung auf eine schon von der älteren Akademie verschuldete Vergröberung des Diotimamythus zurückführen will (Heinze S. 92). Vgl. Zeller III, 2, 193. In dem Verhältnis der dämonischen Kraft zum physischen Leben kommt nun aber eine eigentümliche Zwiespältigkeit zum Ausdruck, indem sie als objektiver Träger der Offenbarung, als das ideale Abbild des Menschen, hypostasiert wird und indem der Einzeldämon sogar mit dem Geisterreich verknüpft wird (598 C κρείττονες und ἀμείνονες). Plutarch beginnt, „das Abbild seiner selbst, welches ihm die Phantasie als ein anderes Wesen gegenübergestellt hat, für die Ursache seines eigenen höheren Bewußtseins zu halten, an die Stelle des verständigen Erkennens tritt der Glaube an eine göttliche Offenbarung“ (Zeller III, 2, 195). Die schroffste Form der

Objektivierung, wie sie in der Vorstellung von dem Klingen der Dämonen durch die Luft enthalten ist, wurde freilich durch die oben gegebene Erklärung der Stelle als uneigentlich gemeinte Zutat ausgeschieden; und doch ließe sich auch sie noch als symbolische Veranschaulichung eines innerlichen Vorgangs rechtfertigen. Ähnlich läßt Ammonios in den Tischgesprächen IX, 14, 6 das psychische Erlebnis der Anamnesis durch die Musik der himmlischen Sirenen geweckt werden. 745 E: ἐνταῦθα δὲ πρὸς ἡμᾶς ἀμυδρά τις οἷον ἠχὼ τῆς μουσικῆς ἐκείνης ἐξικνουμένη διὰ λόγων ἐκκαλεῖται καὶ ἀναμιμνήσκει τὰς ψυχὰς τῶν τότε. So fremdartig diese Hypostasierung für unser Empfinden sein mag, wir dürfen nicht vergessen, daß durch die ganze griechische Philosophie das eigentümliche Bestreben geht, das höchste Gebiet menschlicher Erkenntnis einer vom übrigen psychischen Leben gesonderten geistigen Potenz zuzuweisen, und daß speziell für die Vorstellungen von den Dämonen, wie sie die spätere Stoa ausgeprägt hat, eine zwischen objektiver und subjektiver Bedeutung unaufhörlich hin- und herschwankende Formulierung charakteristisch ist (vgl. die Materialsammlung bei Zeller III³, 1, 319. Rohde Psych. II², 316 und Burckhardt, Griech. Kulturgesch II, 75, 431).

Über die Theorie Theanors sind ausführliche Bemerkungen überflüssig. Ihre Unvereinbarkeit mit der Rede des Simmias wird durch die vorstehenden Ausführungen erwiesen sein. Sie hat zur Voraussetzung die Lehre von der Metempsychose, auf der sich der fromme Glaube an die guten Schutzgeister aufbaut. Er ist auch ein Stück Plutarchscher Religiosität gewesen. Vgl. adv. Col. 30 und die hübsche Stelle in der consol. ad uxor. 10. Wie in dem „Dämonion des Sokrates" die wenigen Auserwählten am Ende ihrer Laufbahn auf die Hilfe der Dämonen rechnen können, so wird hier das Kind, dessen sittliche Reinheit und lockige Unschuld durch die kurze Dauer der sinnlichen Existenz wenig eingebüßt hat, leicht von den κρείττονες dem Ziel seines Wesens und seiner Bestimmung entgegengeführt. Doch auf eine Einzelheit habe ich noch zurückzukommen. Theanor erzählt c. 16, 585 F, daß die Seele des Lysis in eine andere Lebensform übergegangen sei: ἄλλῳ δαίμονι συλλαχοῦσαν. Es leuchtet ein, daß dies von seinem Stand-

punkte aus unmittelbar verständlich ist. Aber Schwierigkeiten macht das folgende 586A: ἐπέγνων ὅτι (Epaminondas) καλῶς ἄχρι τῶν ἀπορρήτων πεπαιδευμένος ὑπ' ἐκείνου τἀνδρὸς εἴη καὶ χρῷτο ταὐτῷ δαίμονι πρὸς τὸν βίον. Sollen wir die Stelle so deuten, daß die Innigkeit der Beziehungen von Schüler und Lehrer sich in der Führung durch einen und denselben Dämon ausspricht, oder ist nicht die Annahme wahrscheinlicher, daß der große Herzenskündiger Theanor vielmehr die Gleichartigkeit der geistigen Verfassung entdeckt, die aus der mystischen Lebensgemeinschaft herauswuchs, daß also Plutarch an dieser Stelle mit dialogischer Freiheit den Begriff des Dämon im Sinne des Simmias vorausnimmt?

Wesentlich andere Züge trägt das Antlitz der Dämonen, die in der Schrift „über das Aufhören der Orakel“ geschildert sind. Es ist das zugleich diejenige Quelle, aus der man sich am ausgiebigsten über die Dämonologie Plutarchs zu orientieren pflegt. Man beachte vor allem den Umfang der Citate, die Zeller S. 193 ff. als die Unterlage seiner Darstellung unserer Schrift entnommen hat. Während im „Dämonion des Sokrates“ die Dämonen zur Förderung der göttlichen Wirksamkeit berufen sind, ist dies hier nur die eine Seite ihres Wesens; nach der anderen Seite sind sie, wie fast ausschließlich in der verwandten Schrift über „Isis und Osiris“, mit widergöttlichen Eigenschaften ausgestattet, und es kann ihnen die Rolle zufallen, der göttlichen Kausalität hemmend entgegenzutreten. Zwischen diesen beiden Schriften besteht dann wieder der Unterschied, daß dort überwiegend ihre spezielle Beziehung zur Mantik betont und hier von ihrem Verhältnis zur Weltregierung im allgemeinen ausgegangen wird. Die wichtigsten Erörterungen in dem Dialog über „das Aufhören der Orakel“ werden von Kleombrotos und Lamprias gegeben, doch auch Ammonios, der im übrigen eine reserviert kritische Haltung einnimmt, beteiligt sich an der Diskussion mit einem kurzen, aber selbständigen Lösungsversuch. Trotz der Verschiedenheit der hier zu Tage tretenden Anschauungen müssen auch hier nach Hirzel S. 192 Kleombrotos und Lamprias zusammen den ganzen Plutarch repräsentieren, der in oberflächlichster Weise zwei verschiedene Quellen ausschreibe und nur in dem berüchtigten „Konkordanzversuch“

von c. 47 „selbständige Mache“ verrate. Und das hätten wir in einem Stadium seiner Entwicklung anzunehmen, das gebieterisch von ihm verlangen mußte, doch endlich „sein Lieblingsdogma systematisch ausgeführt und durchgebildet“ (S. 160) vorzulegen. Das Thema, das zur Behandlung kommt, lautet: Was ist der Grund des Verstummens der Orakel? Es werden darauf drei präzise Antworten gegeben. Ammonios sagt (c. 8), die Schuld müsse in der göttlichen Vorsehung liegen (οὐ γὰρ ἄλλη γέ τις ἔστι μείζων οὐδὲ κρείττων δύναμις ὥστ' ἀναιρεῖν ἔργον θεοῦ, was sich ebensogut auf die Dämonen wie auf die φύσις beziehen läßt), die sich dem Bedürfnisse der Menschen anbequeme. Lamprias will nach dem geflügelten Worte Platons θεὸς ἀναίτιος die Schwächung der mantischen Kraft auf die Gegenwirkung der φύσις zurückführen (c. 9, c. 38 ff.). Kleombrotos endlich meint: die Orakel sind verstummt, weil die in ihnen wirksamen Dämonen verschwunden sind. Von welcher Seite Plutarchs eigener Standpunkt vertreten wird, werden wir in dieser Schrift aus ihrem eigenen Inhalt und der Vergleichung mit andern, besonders mit der Abhandlung über „Isis und Osiris“ erschließen können, deren Ausführungen deshalb besonderes Gewicht beanspruchen können, weil in ihnen Plutarch sich unmittelbar äußert. Wir beginnen, wie billig, mit der Dämonentheorie des Kleombrotos, deren buntes, aus mythologischem und philosophischem Einschlag zusammengefügtes Gewebe zu entwirren Schmertosch de Plut. sent. quae ad divin. spect. diss. inaug. 1889, S. 3 ff. und Heinze S. 78 ff. nicht völlig gelungen ist. Der ganze Abschnitt ist bezeichnend für die Verworrenheit der Begriffe, die in den späteren Zeiten des Griechentums die Kontaminierung mythologischer und philosophischer Gedanken herbeigeführt und und ermöglicht hat, die freilich einem Manne wohl anstand, der (c. 2, 410 B) συνῆγεν ἱστορίαν οἷον ὕλην φιλοσοφίας θεολογίαν τέλος ἐχούσης. Die unerträgliche Breitspurigkeit vollends, mit der c. 11 über die Lebensdauer der Nymphen spintisiert wird, hat mich in dem Urteile bestärkt, daß Plutarch über seiner Gesprächsfigur steht, daß er charakterisieren und karikieren will. In der Tat scheint Kleombrotos, der vor der eigentlichen Lösung des Problems aus der Diskussion ausscheidet, neben dem unvermeidlichen Epikureer

in unserer Schrift die Rolle der komischen Figur zu spielen. Gleich der Anfang beginnt humoristisch. c. 1: „Adler und Schwäne flogen nach der Sage von den Enden der Erde einander entgegen und trafen sich am ὄμφαλος der Welt, und auch des Epimenides Vorwitz vermochte vom Gotte keine Auskunft zu erlangen, ob dies historisch sei. Wir aber (c. 2) sind kurz vor den Pythien auf zwei heilige Männer gestoßen, die von den Grenzen der Erde in Delphi zusammenliefen (συνδραμόντες), Demetrios und Kleombrotos." Es wird weiter von ihm erzählt, er sei im Tempel Ammons gewesen, habe sich aber dort für nichts weiter interessiert als für eine ihm von den Priestern aufgebundene Küstererzählung; die angebliche Tatsache, daß man dort zum ewigen Licht jährlich immer weniger Öl brauche, führt ihn zu dem unanfechtbaren Schluß, daß die Dauer der Jahre in beständiger Abnahme begriffen sei, und daß die Naturgesetze nicht mehr gelten. Die kleinliche Art, wie er seine Meinung verficht, ist offenkundige Karikatur; so bezeichnet er, um eines hervorzuheben, das Ergebnis, daß die homerischen Helden sich schon des Schermessers bedient hätten, als ein οὐ μικρὸν πρᾶγμα (410 C). Eine gründliche Abfuhr wird ihm von Ammonios zu teil, dessen an letzter Stelle gegebene Erklärung recht einleuchtend klingt, daß junge Bäume ein langsamer brennendes Öl liefern als alte Bäume. Wie c. 5 Kleombrotos aufgefordert wird, seine Meinung über den Niedergang des ammonischen Orakels zu äußern, schweigt er und blickt zu Boden; er muß sich wohl erst auf seinen langen Vortrag vorbereiten, und die Unterredung wird zunächst ohne seine Mitwirkung geführt. Dann greift er c. 9 ein und hat bis c. 22 die unbestrittene Führung. An die Pedanterie der einleitenden Erzählung erinnern seine Ausführungen über das Alter der Dämonen c. 11 (z. B. die Deutung der γενεά 415 B, der schiefe Vergleich mit den Hohlmaßen und die unüberlegte Zustimmung zu dem Einfall des Demetrios c. 12 Anf.), wogegen es wiederum erfreulich wirkt, wenn für die Berechnung der Lebenszeit der Nymphen an das fachmännische Urteil der Mathematiker appelliert wird (415 D). Auf den Einwand Herakleons, daß er sich Dämonen als Vertreter der Götter beim Orakelbetrieb wohl gefallen lasse, daß aber die An-

nahme von ihrer Sündhaftigkeit und Sterblichkeit ein ungriechischer Gedanke sei, erwidert er unter Berufung auf die Wichtigkeit der Prinzipienfrage mit dem doktrinären, für einen Platoniker unverständlichen Satze, daß eben aus ihrem Wesen und ihrer Mittelstellung beides mit Notwendigkeit zu folgern sei (c. 16). Übrigens scheint die Sterblichkeit der Dämonen wieder mit der Meinung seines Gewährsmannes, des Fremdlings vom Roten Meere (s. c. 21 421 D u. c. 22, 422 C) unvereinbar zu sein, der von den Segnungen der platonischen Metempsychose doch auch die in einen andern Kosmos wandernden Dämonen nicht ausschließen kann. Kleombrotos wird nicht gerade vorteilhaft eingeführt, wie es sich doch für einen Mann ziemte, der das „Lieblingsdogma" des Verfassers zu vertreten berufen wäre. Wenden wir uns nun dem Inhalt seiner Dämonentheorie selbst zu. Um Wiederholungen zu vermeiden, beziehe ich mich auf die ausführliche Inhaltsübersicht bei Heinze S. 78ff. Den Ausgangspunkt bildet der in der neupythagoreischen Schule geläufige Gegensatz zwischen der transzendenten Gottheit und der unreinen, von Leidenschaften erfüllten Welt, auf der sie darum nur durch die Vermittlung anderer, niederer Wesen, der Dämonen, wirken kann. Diese Lehre ist für Kleombrotos wichtiger als die Lehre von der Materie, auf die sich Lamprias beruft (415 A). Die Notwendigkeit dieser Vermittlung hätte sich nun für das vorliegende Problem etwa von dem De Ei apud Delphos c. 20 entwickelten Gottesbegriff aus (οὐ πρότερον οὐδέν ἐστιν οὐδ' ὕστερον οὐδὲ μέλλον) begründen lassen. Es geschieht dies aber nicht, und für diesen Mangel an Begründung ist die erst c. 13, 416 E vorgebrachte unklare Vergleichung mit der Luft zwischen Erde und Mond, die der Stellung der Dämonen zwischen Mensch und Gott entspräche, ein nur ungenügender Ersatz. Kleombrotos sucht vielmehr sofort die Tatsächlichkeit der Dämonen aus den bestehenden Kulten und Orgien zu erweisen, zunächst aus den barbarischen, den ägyptischen und phrygischen Kulten, deren rohe Bräuche und Opfer der Abwehr böser Dämonen gelten, und sodann aus der delphischen Legende, die sich gleichfalls nur auf Dämonen beziehen könne. Durch diese weitausgeführte Darlegung, welche das Ergebnis der vergleichenden Religionsforschung des

Kleombrotos bildet (vgl. c. 2, 410 B), wird der ursprüngliche Gedanke nicht gefördert; es fehlt jede Aufklärung darüber, wie denn so verschieden geartete Wesen unter eine Kategorie vereinigt werden können, das leise angedeutete philosophische Grundmotiv wird von dem mythologischen Beiwerk völlig überwuchert. Ich betone das vor allem gegenüber dem Versuch Heinzes, der neben der Schrift „über das Mondgesicht“ vorzugsweise den vorliegenden Abschnitt dazu verwertet, um die, wie er meint, philosophisch bedeutsame Dämonologie des Xenokrates daraus zu rekonstruieren. Schon Zeller hat im Archiv für Gesch. der Phil. VIII, 137 eine Reihe von Bedenken gegen die Ansicht Heinzes über den Ursprung der Dämonenlehre geltend gemacht, aber auch die Art und Weise seiner weiteren Argumentation gibt zu erheblichen Einwänden Anlaß. Eine wesentliche Voraussetzung seiner ganzen Kombination ist die Annahme, daß die Dämonen des vorliegenden, in größerem Umfang auf Xenokrates zurückzuführenden Abschnitts abgeschiedene Menschenseelen seien (s. a. Schmertosch S. 6 ff). Aber sind sie das wirklich nach Kleombrotos? Ammonios hält sie dafür (38, 431B)[1], aber in offenkundigem Gegensatz gegen die frühere Erklärung, und Lamprias stellt c. 39 Anf. die Alternative.[2]) Aber Kleombrotos bezeichnet diese Auffassung als die der ἕτεροι (415 B), während seine eigene Erklärung der Hesiodstelle die Dämonen offenbar übermenschlicher Sphäre zuweist. Zudem ist die Vorstellung doch kaum vollziehbar, daß in den Nymphen, Pan und gar dem Dämon Apollon, die doch alle auch mit hereingehören, vermummte Menschenseelen stecken sollen. Für die wunderliche Verquickung von Euhemerismus und Aberglauben, wie sie Sulla in dem Mythus der Schrift „über das Mondgesicht“[3]) vertritt, ist also Kleombrotos

[1]) Die ψυχαί ἠέρα ἑσσάμεναι sind aber keine „Luftgeister“, wie Zeller III, 2, 200 meint. Der zitierte Ausdruck Hesiods bedeutet vielmehr „unsichtbar“. S. Rohde, Psyche I², 96. A. 3.

[2]) Oder ist von dem Satzteil εἰ αἱ διακριθεῖσαι σώματος ἢ μὴ μετασχοῦσαι τὸ παράπαν ψυχαί das zweite Glied nicht besser als Glosse auszuscheiden, da ein Dilemma keinen zwingenden Schlußsatz gibt?

[3]) Auf eine eingehendere Berücksichtigung dieses Mythus glaubte ich verzichten zu dürfen. Die Behandlung der übrigen Schriften Plutarchs, zumal

nicht verantwortlich zu machen. Und wenn Heinze S. 83 in diesem Sinne c. 13, 417 B geltend macht, wo der Ausdruck ἀσθενὲς καὶ ἀμαυρὸν ἔτι λείψανον nur den Nachklang aus dem irdischen Leben der Seele bedeuten könne, so möchte ich dagegen auf die gleichfalls Xenokrates zugewiesene, ganz analoge Stelle in „Isis und Osiris" verweisen c. 25, 360 E. δαίμονας — ἐρρωμενεστέρους μὲν ἀνθρώπων γεγονέναι λέγουσι καὶ πολὺ τῇ δυνάμει τὴν φύσιν ὑπερφέροντας ἡμῶν, τὸ δὲ θεῖον οὐκ ἀμιγὲς οὐδ' ἄκρατον ἔχοντας, ἀλλὰ καὶ ψυχῆς φύσει και σώματος αἰσθήσει συνειληχός. Das zeigt deutlich, daß sie nicht menschlichen Wesens sind; sie sind ja auch keine reinen Seelen, sondern ihnen ist eine Art von halber Leiblichkeit, von trüber Sinnlichkeit eigen, welche ihre πάθη verursacht. Im Zusammenhang damit steht nun aber ein weiterer Gedanke, den Heinze nicht quellenmäßig belegen kann, sondern von sich aus seiner Rekonstruktion der xenokratischen Dämonologie hinzufügt. Die Prüfung der von ihm gesammelten Fragmente nr. 23 ff. ergibt auch nicht einen einzigen Anhaltspunkt dafür, daß „diese Dämonen den Verkehr zwischen Göttern und Menschen vermitteln, der ohne sie nicht möglich wäre" (S. 83). Dazu waren freilich diese Naturgeister ganz und garnicht geeignet; ob sie überhaupt eine Rolle in seinem philosophischen System gespielt haben, darüber läßt sich jedenfalls auf Grund der Schrift „über das Aufhören der Orakel" keine Entscheidung gewinnen.

Als Anhang zu seinem eigenen Bericht fügt Kleombrotos die wunderbare Erzählung über den Mystiker vom Roten Meere bei, der seinen Grundgedanken zwar teilt, aber mit der platonischen Eschatologie verbindet. Auch er erwähnt den Dämon Kronos (c. 21), dessen vorher schon Demetrios (c. 18) gedacht hatte; er läßt ihn in einen andern Kosmos umsiedeln, während nach c. 18 sein Wohnsitz eine der britannischen Inseln ist. Ausführlicher erzählt von dem geheimnisvollen Wesen des entthronten Gottes die Schrift „über das Mondgesicht" c. 26, 942 A. Er herrscht auf einer der fabelhaften britannischen Inseln, auf denen der Zauber einer

---

derer, in denen sein eigener Standpunkt zum Ausdruck kommt, wird zu dem Urteil berechtigen, daß der Schrift „über das Mondgesicht" nur eine untergeordnete Bedeutung für unser Thema zukommt.

märchenhaften Natur mit dem überirdischen Glanze dämonischer Offenbarung wetteifert. „Hier sitzt Kronos in einer tiefen Höhle auf goldenem Felsen schlafend; denn in Schlaf ist er gesunken, den ihm Zeus als eine Fessel angelegt (s. a. def or. 18), und die Dämonen dienen ihm und verkünden als höchste Offenbarungen die Träume des Kronos. Denn was Zeus vorausdenkt, das träumt Kronos: ὅσα ὁ Ζεὺς προδιανοεῖται ταῦτ' ὀνειροπολεῖν Κρόνον. Auch fährt er auf von titanischen Leidenschaften und Bewegungen erregt, bis er im Schlafe seine königliche und göttliche Reinheit wiederfindet." S. darüber Schmertosch S. 14 und Rohde Griech. Roman 2. A. S. 230.

So viel ich sehe, liegt für die merkwürdige Stelle noch kein befriedigender Erklärungsversuch vor. Aber es ist einleuchtend, daß wir mit dem literargeschichtlichen Standpunkt nicht durchkommen; es steckt vielmehr in dem phantastischen Bild ein spekulativer Gedanke drin, den wir freilich erst bei Plotin su suchen pflegen. Kronos bedeutet nach der gewöhnlichen Allegorie die Zeit. „Die Zeit aber ist der Abfluß der Ewigkeit (de def. or. 22), und nur wie in einem dunklen Traume vermögen wir in ihr (ἐνταυθοῖ) Gott durch die Vernunft schauen (de Is. et. Os. 78, vgl. de Ei 21); darum sind auch die besten der irdischen Weihen nur ein Traum des dortigen Schauens (de def. or. 22)". Kronos ist somit das Prinzip der Zeit oder der Natur, der träumende Weltgeist, und seine titanischen Aufwallungen sind die Regungen der Sinnlichkeit, welche ihm ein Hemmnis sind in der ungetrübten Aufnahme der göttlichen Entwürfe (vgl. de esu carn. a 7). Da eine demselben Gedankenkreis entnommene Vorstellung (das Meer eine Träne des Kronos, de Is. et Os. 32) auf eine pythagoreische Quelle zurückgeführt wird, so werden wir ihn der neupythagoreischen und nicht akademischen Spekulation, wie Schmertosch S. 12 will, zuzuweisen haben.

Mit c. 22 ist Kleombrotos am Ende seiner Ausführungen angelangt. Ammonios kann sich nicht mit ihnen befreunden, c. 20. Denn wenn er auch in einem untergeordneten Punkte die Lehre von den Dämonen gegen ihre epikureischen Widersacher in Schutz nimmt, so bekennt er sich doch im Anfang des Kapitels zu dem

reservierten, „echt philosophischen“ Urteil Theophrasts: „Wenn sie (ich fasse die Worte mit Wyttenbach als Citat) beseitigt wird, fallen manche Möglichkeiten weg, die sich nicht beweisen lassen; wenn sie aber angenommen wird, hat sie manches Unmögliche und Undenkbare in ihrem Gefolge.“ Es ist deshalb keine Gefahr vorhanden, daß die Erörterung schon an ihrem Ziel angelangt wäre (c. 23, 423 C), und nach der Abschweifung über die Vielheit der Welten übernimmt Lamprias die nähere Begründung seiner schon c. 9 skizzierten Theorie. Wir heben die Hauptpunkte kurz heraus, die dem schlimmen „Konkordanzversuch“ vorausgehen. „Die enthusiastische Kraft (c. 39) könne der Seele nicht erst zukommen, wenn sie den Körper verließe; vielmehr sei sie ihr, wenn auch dunkel und getrübt, in ihrer irdischen Existenzform eigen. Sie trete in die Erscheinung, wenn der Körper rein sei, indem er entweder eine besondere Mischung annehme, oder indem die Seele das bewußte Denken aufgebe und sich dem Unbewußten zuwende. Das Wesen des Enthusiasmus sei unmittelbare, inuitive Erkenntnis. In diesen Zustand gelangen manche Seelen von sich aus; zu einer andern Art von Enthusiasmus führe der mantische Strom der Erde (c. 40). Damit dieser wirksam werden könne, bedürfe es eines tauglichen Mediums, einer besonderen Mischung und Temperierung der Seele; wie das Auge auf die Sonne angelegt sei, auf den ewig werdenden Sprößling Apollons, so werde von Gott selbst die mantische Kraft der Seele entzündet (c. 42). Aber da die verschiedenen Bestandteile der Erde, wie Seen, Flüsse, Bergwerke bald dem Untergange unterworfen seien, bald wieder in neue Erscheinung treten, so sei es natürlich, daß auch die begeisternden Dünste Veränderungen erleiden; wenn sie verschwinden, verstummen die Orakel.“ Damit sind die verschiedenen Kräfte, deren Zusammenwirkung zu dem komplizierten Vorgang des Enthusiasmus erforderlich ist, in ihrem wechselseitigen Verhältnis dargelegt. Aber noch ist die Frage nach ihrer Kausalität in wissenschaftlichem Sinn nicht gelöst. Die Lösung erfolgt c. 47 mit den Begriffen der platonischen Metaphysik. Gott ist die teleologische Ursache, die Vernunft, die sich die notwendige Ursache, die ὕλη, für ihre Zwecke dienstbar macht; und diese wiederum

gliedert sich in die ὕλη im engeren Sinn, die menschliche Seele und in das Werkzeug oder Plektron, den mantischen Strom, dessen sich der göttliche Künstler bedient, um die enthusiastische Wirkung zu erzielen. „Mit dieser Auffassung werde der Mantik ihr göttlicher und vernünftiger Ursprung nicht entzogen; denn c. 48, 436 F: „auch die Erde und die Sonne seien Götter nach dem Glauben der Väter, ἔπειτα δαίμονας ἐπιστάτας καὶ περιπόλους καὶ φύλακας οἷον ἁρμονίας τῆς κράσεως ταύτης τὰ μὲν ἀνιέντας ἐν καιρῷ τὰ δ' ἐπιτείνοντας καὶ τὸ ἄγαν ἐκστατικὸν αὐτῆς καὶ ταρακτικὸν ἀφαιροῦντας, τὸ δὲ κινητικὸν ἀλύπως καὶ ἀβλαβῶς τοῖς χρωμένοις καταμιγνύντας ἀπολείποντες." Man muß in der Tat Plutarch einer unverzeihlichen Leichtfertigkeit und Gedankenlosigkeit beschuldigen, wenn man diese Stelle in hergebrachter Weise mißversteht und den folgerichtigen Gang einer geschlossenen Gedankenentwicklung wieder einer jähen Störung und Unterbrechung aussetzen will (Schmertosch, S. 17, Hirzel, S. 193: „viel zu äußerliches Verhältnis der Dämonen zu den mantischen Vorgängen", „Plutarchs eigene Mache"). Eben analysiert Plutarch noch nicht ohne dramatische Kunst die verschiedenen Ursachen des Enthusiasmus, indem er von der populären zur wissenschaftlichen Methode fortschreitet: und nun kommen sie wieder, die längst in einen anderen Kosmos übergesiedelten Dämonen des Kleombrotos, um in bescheidenem Handlangerdienst an dem großen Werke mitzuarbeiten. Vergegenwärtigen wir uns doch den ganzen Zusammenhang. Die Gottheit oder Apollon, dessen sinnliches Abbild die Sonne ist, ist die teleologische Ursache des Enthusiasmus; nur ist ihre Wirksamkeit an die Schranke gebunden, welche die Unzuverlässigkeit der notwendigen Ursache ihr auferlegt. Dies ist der wirkliche Grund, warum diese Lehre die Mantik nicht ἄθεος und ἄλογος macht. Aber wie in c. 43 der von einem höheren Standpunkt aus anfechtbaren Vorstellung von der Identität Apollons und der Sonne das Zugeständnis gemacht wird, daß auch sie zu richtigen Meinungen führen könne, so wird auch an unserer Stelle der Gedanke ausgeführt: auch die äußerliche Betrachtungsweise, welche nur die natürliche Kausalität, die Ursachen ἐξ ὧν ins Auge fasse, entgöttliche die Mantik darum nicht, weil ja die Erde und Sonne Götter seien und Dämonen die Wächter der Orakel. Aber

so wenig jene wirklich Götter sind (c. 42 Schl.), sondern ὄργανον ἢ πλέκτρον, so wenig sind die Dämonen wirkliche Inhaber der Orakel, sondern ὕλη (man beachte den Chiasmus der Stellung), d. h. die richtig gestimmten zur Empfängnis der göttlichen Offenbarung bereiten Menschenseelen. Die eigentümliche Bezeichnung einer aktiven Rolle, welche die Dämonen spielen sollen (die Leitung, das Wächteramt) ist vielleicht mit bewußtem Anklang an die frühere Meinung gewählt; jedenfalls ist auch hier wieder der Dämon, wie im „Dämonion des Sokrates", ein Abbild der Persönlichkeit, eine geistige Kraft, die von sich aus das Seelenleben reguliert, im Grunde freilich nichts anderes als was wir heute ein taugliches Medium heißen. Ohne diesen Gedanken wäre die Theorie unvollständig. Denn nicht nur wenn das Plektron versagt, verstummt die Weissagung; Gott braucht auch eine geeignete Materie, d. h. solche Seelen, deren innere Harmonie zum Vollzug der Offenbarung unentbehrlich ist.

Worin sich in der Schrift „über das Aufhören der Orakel" die eigene Meinung Plutarchs ausspricht, darüber bedarf es keiner weiteren Begründung mehr. Eine der Haupttendenzen des Popularphilosophen, das Streben, Wissen und Glauben zu vereinigen, kommt in der mantischen Theorie des Lamprias klar zum Ausdruck, insofern hier der hergebrachte Bestand religiösen Glaubens, zu dem aber der Dämonenglaube nicht zu rechnen ist, mit den Grundgedanken des Platonismus begründet und vertieft wird. Bestätigt wird dieses Ergebnis durch die Ausführungen der Schrift „über Isis und Osiris". Volkmann knüpft an seine Inhaltsübersicht Betrachtungen über das Widerspruchsvolle der Plutarchschen Weltanschauung: „er bekämpft den Aberglauben, weil es unwürdig sei, sich die Götter als furchtbar vorzustellen, aber er selbst lehrt das Vorhandensein böser und schädlicher Dämonen, die man abzuwehren und zu versöhnen habe" (II, 307). Auch Neuere stützen sich gern auf die vorliegende Schrift, um die Unentbehrlichkeit der Dämonenlehre für Plutarchs System darzutun. Vorsichtiger schreibt Zeller III^4, 2, 216 A: „er will die Annahme nicht abweisen, daß die Erzählungen von Osiris, Isis u. s. w. sich ursprünglich auf die Dämonenwelt beziehen." Und doch enthält diese Schrift

eine unzweideutige Absage an die Dämonenlehre, in der Weise freilich, daß zunächst hinter dem ausführlichen Referate die Polemik zurücktritt, und daß erst aus der ganzen Anlage der Schrift das Gewicht erschlossen werden kann, das der Schriftsteller der vorgetragenen Lehre beimißt. Trotz der Verworrenheit im einzelnen sind die Grundlinien der Darstellung durchsichtig. Wie im Dialog „über das Aufhören der Orakel" werden zunächst die unwissenschaftlichen Meinungen vorgeführt, worauf die wissenschaftliche Lösung des Problems mit den Begriffen der platonischen Philosophie gegeben wird. Die philosophische Gotteserkenntnis, die von Klea verlangt wird, wird erst c. 45 des näheren dargelegt und begründet; dazwischen findet sich neben der eingehenden Schilderung des Mythus eine Übersicht über die entgegenstehenden Ansichten, die von offener oder versteckter Kritik begleitet wird. Es handelt sich wiederum um die Frage: was ist der tiefere Sinn des Mythus, und wie sind die Gottesdienste zu deuten, in denen ungöttliches Wesen sich äußert? (c. 20). Während darauf der Euhemerismus eine ganz ungenügende Antwort gebe, so sei besser die Auffassung derer, welche die Existenz der das menschliche Maß überragenden, aber hinter der göttlichen Erhabenheit zurückstehenden Naturgeister lehrten (c. 25). Kann aber wirklich diese gegenüber der absoluten Verwerflichkeit der euhemeristischen Gottlosigkeit doch sehr relative Anerkennung des Dämonenglaubens angesichts des ganzen Zusammenhangs zu der Auffassung berechtigen, als ob Plutarch selbst dieser Lehre zustimmte? Man beachte die Rekapitulation in c. 32, Anfang: ταῦτα μὲν οὖν τοιαύτας ὑπονοίας δίδωσιν· ἀπ' ἄλλης δ' ἀρχῆς τῶν φιλοσοφώτερόν τι λέγειν δοκούντων τοὺς ἁπλουστάτους σκεψώμεθα πρῶτον; die populären Meinungen sind jetzt abgemacht, es folgen die wissenschaftlich begründeten. Und nur diese sind es, welche nach c. 45 Anf. jede einen Bruchteil der tiefer liegenden Wahrheit erfaßt haben: Ὅθεν οὐκ ἀπέοικεν εἰπεῖν, ὡς ἰδίᾳ μὲν οὐκ ὀρθῶς ἕκαστος, ὁμοῦ δὲ πάντες ὀρθῶς λέγουσιν. οὐ γὰρ αὐχμὸν οὐδ' ἄνεμον . . . ἀλλὰ πᾶν ὅσον ἡ φύσις βλαβερὸν καὶ φθαρτικὸν ἔχει, μόριον τοῦ Τυφῶνός ἐστιν. Demgegenüber wird die Dämonenlehre in der Disposition der Abhandlung dem Euhemerismus koordiniert und ihr damit jede Berechtigung abgesprochen. Wie der Euhemerismus, der das Gött-

liche vermenschlicht, zur ἀθεότης, so führt der Dämonenglaube zur δεισιδαιμονία (c. 67), die vermieden wird, wenn die Naturbedeutung der dunklen Symbole erkannt ist (c. 69, 70). In schroffem Gegensatz zu def. or. 11, wo der Dämonenlehre ein höherer wissenschaftlicher Wert beigelegt wird als der Lehre von der Weltseele, beansprucht Plutarch selbst nur für diese eigentlich wissenschaftliche Geltung. Denn die böse Weltseele ist ihm im Anschluß an die neupythagoreische Auffassung (Aetius plac. I, 7. Diels Doxogr. 302) die reale dämonische Macht, aus der alle Erscheinungen abzuleiten sind, welche nicht von der göttlichen Ursache gewirkt sein können. S. c. 68 γλῶσσα δαίμων, c. 73 πᾶσα φύσις ἄλογος τῆς τοῦ κακοῦ δαίμονος γέγονε μοῖρα. Vgl. de esu carn. a 7 und besonders de Ei c. 21, 394 A. Sie ist gesetzt über Entstehen und Vergehen, sie ist der Hades im Gegensatz zu Apollon (vgl. de Is. 48), der wirkliche Dämon im Gegensatz zu Gott (ib. und 394 C.).

Wir haben den Umkreis des in die Gedankenwelt Plutarchs hereinragenden Geisterreichs erheblich einzuengen Veranlassung gefunden. In seiner Auffassung von der Offenbarung, der mantischen wie der freien, ist der Dämon die besondere Kraft der enthusiastisch veranlagten Seele, die freilich wie ein anderes Ich dem Individuum sich zur Seite stellt; die mantische Theorie, die de Pyth. or. 7 und 21 enthält, läßt sich mit der Theorie des Lamprias widerspruchslos vereinigen (vgl. a. vita Coriol. 38). Wo dagegen das Dämonische in Kult und Sage als zerstörendes, widergöttliches und menschenfeindliches Wesen erscheint, da löst er es aus seiner mythologischen Isolierung heraus, die zum Aberglauben führt, und führt es zurück auf die Grundkraft des bösen Prinzips. Man gewinnt geradezu den Eindruck, daß Plutarch die vielverbreitete Meinung von dem Vorhandensein böser Dämonen (vgl. de conv. sap. VII, 8) im Interesse einer reineren Gotteserkenntnis systematisch bekämpft hat. Nicht nur in de Is. und Os. und in der besonderen Schrift „über den Aberglauben", deren Abfassungszeit Hirzel S. 157, A. 3 mit Unrecht von seiner imaginären Dämonologie abhängig macht, ist diese Polemik niedergelegt; wir finden dieselbe Tendenz auch in vereinzelten Äußerungen seiner Lebensbeschreibungen, die mit alleiniger Ausnahme von vit. Dion.

c. 2 (s. darüber Christ S. 87; Schmertosch S. 28) speziell gegenüber den Äußerungen des Kleombrotos eine gewisse Animosität verraten. So spricht Plutarch seine Zustimmung gerade zu der von diesem nicht weiter berücksichtigten Ansicht der ἕτεροι (c. 10) in der vit. Rom. 28 aus; wenn c. 17 die εἴδωλα Demokrits als Beweismittel verwendet werden, so ist nach der Vorrede zum Timoleon dies eine „unwahre, zu unendlichem Aberglauben führende Lehre“, der Furcht vor den bösen Geistern und Unholden (def. or. 21) stellt er vit. Pelop. c. 21 die tröstliche Versicherung entgegen: οὐ τοὺς Τυφῶνας οὐδὲ τοὺς Γίγαντας ἄρχειν ἀλλὰ τὸν πάντων πατέρα θεῶν καὶ ἀνθρώπων· δαίμονας δὲ χαίροντας ἀνθρώπων αἵματι καὶ φόνῳ πιστεύειν μὲν ἴσως ἐστιν ἀβέλτερον, ὄντων δὲ τοιούτων ἀμελητέον ὡς ἀδυνάτων. Dagegen hat Plutarch den Glauben seiner Zeitgenossen an gute Schutzgeister geteilt, ohne ihm aber einen erheblichen Einfluß auf seine Spekulation zu gestatten.

III.

Die Kategorien des Aristoteles.

Von

R. Witten.

„Die wesentliche Bedeutung der Kategorienlehre" (des Aristoteles), schreibt Zeller (Philos. der Griechen II, 2^3 S. 271 f.), „liegt darin, daß sie eine Anleitung gibt, um die verschiedenen Bedeutungen der Begriffe und ihnen entsprechend die verschiedenen Beziehungen des Wirklichen zu unterscheiden."

Ohne auf die Erläuterungen zu dieser Definition näher einzugehen, dürfen wir wohl behaupten, daß die Untersuchungen über die Bedeutung und philosophische Tragweite der aristotelischen Kategorien im großen und ganzen damit ihren Abschluß gefunden haben.

Anders steht es mit der Frage nach dem Ursprung der Kategorienlehre. Zeller (a. a. O. S. 264 f.) begnügt sich damit, hier eine Lücke unseres Wissens zu konstatieren, die sich nur durch die Vermutung ausfüllen lasse, Aristoteles habe die Kategorien „empirisch, durch Zusammenstellung der Hauptgesichtspunkte gefunden, unter denen sich das Gegebene tatsächlich betrachten ließ". Es ist aber unleugbar, daß bei der Ungewißheit über den Ursprung auch die sonstigen Ergebnisse über Wesen und Bedeutung der Kategorien, so zweifellos sie auch an sich sein mögen, stets eine gewisse Unklarheit und Unbestimmtheit behalten.

Die Bemühungen, das Fehlende zu ergänzen, scheinen bisher kein befriedigendes Resultat erzielt zu haben, und es liegt daher nahe, die beiden erwähnten Seiten der Kategorien, den Ursprung und die Bedeutung, auf Grund des bei Aristoteles vorliegenden Tatbestandes einmal wieder von neuem zu prüfen und, wenn

möglich, eine einheitliche Lösung herbeizuführen. Es sei gestattet, im folgenden den Auszug eines solchen Versuches[1]) zu geben.

Betrachtet man die aristotelischen Kategorien zunächst vom statistischen Standpunkte, so ergeben sich zwei verschiedene Arten ihrer Behandlung, nämlich eine theoretische, enthalten in der gleichnamigen Schrift, und eine praktische, die sich durch die sämtlichen Werke des Philosophen hindurchzieht. Die letztere Art stellt sich wiederum in zwei Richtungen dar, wovon man die eine als methodologische, die andere als metaphysische Anwendung bezeichnen kann.

Indem wir diese Dreiteilung im Laufe der Untersuchung sich selbst rechtfertigen lassen, wenden wir uns zuerst zu der Schrift, welche unter dem Titel κατηγορίαι die Theorie der Kategorien enthält. Die von verschiedenen Seiten erhobenen Zweifel an ihrer Echtheit hat Zeller (a. a. O. S. 67 Anm. 1) bereits widerlegt. Z. will jedoch seinerseits nur den ersten Teil bis c. 9. 11^b 7 als aristotelisch gelten lassen und den Schlußteil (c. 9—15) streichen, da dieser, worauf schon Brandis (griech.-röm. Philos. II, 2 S. 406 ff.) hingewiesen, weder dem Sinne noch der Form nach, mit dem Vorhergehenden und in sich selbst zusammenhänge.

Demgegenüber haben wir a. a. O. zu zeigen versucht, daß die ganze Schrift einen einzigen, organischen Gedankenkomplex bilde, wovon die Schlußkapitel ein unentbehrliches Glied seien. Der Inhalt des kleinen Buches läßt sich danach kurz folgendermaßen wiedergeben:

Der Titel κατηγορίαι bedeutet die „verschiedenen Weisen des Aussagens“ ohne grammatische Beziehung, d. h. „die verschiedenen Bedeutungen, in denen von einem Gegenstand gesprochen werden kann“ (s. Zeller a. a. O. S. 259 A. 1), also Wörter als Aussagen über Dinge. Damit stimmt der Inhalt der Schrift vollständig überein. Den Bestimmungen über das Verhältnis eines Namens zu mehreren Gegenständen (c. 1), über die Beziehungen des Ausgesagten (τὰ λεγόμενα) und des Seienden (τὰ ὄντα) untereinander in ihren einfachen (c. 2) und komplizierteren Formen (c. 3) — lauter

[1]) Die Kategorien des Aristoteles. Inaugural-Dissertation der Universität Rostock (im Erscheinen).

Tatsachen, welche sozusagen die äußeren Verhältnisse der Wörter betreffen — reiht sich die Besprechung ihrer inhaltlichen Beziehungen, und zwar nach Gattungen („Wesenheit" (οὐσία), „Größe" (ποσόν) u. s. w.) geordnet, naturgemäß an (c. 4—9). Seiner Bedeutung entsprechend nimmt dieser Teil den größten Raum ein und ist am ausführlichsten behandelt. Die Zergliederung des „Ausgesagten" in seine einzelnen Bestandteile ist damit abgeschlossen. Darauf folgt (c. 10—11) das „Gegensätzliche" (τὰ ἀντικείμενα), also Beziehungen, welche zwischen einzelnen Wortinhalten stattfinden oder ihnen anhaften können. Und schließlich (c. 12—15) wird an vier Beispielen gezeigt, in wie vielerlei Bedeutungen, eigentlichen und uneigentlichen, ein Wort gebraucht werden kann.

So ergibt sich ein Zusammenhang der Gedanken, wie er sich nicht enger und geschlossener denken läßt. Auch der Schlußteil (c. 12—15), an dem man stets den größten Anstoß genommen hat, behält in der obigen Auffassung nichts Auffälliges. Denn die Bedeutungen des „Früher", „Zugleich" u. s. w. sollen durchaus nicht vollständig aufgezählt werden, wie der Schluß des Buches (c. 15. 15 b 31) beweist. Daß es außerdem völlig gleichgiltig war, welche Wörter hier genommen wurden, ist, wenn man den exemplifikatorischen Zweck voraussetzt, ebenso selbstverständlich, wie es sinnlos wäre, nur die vier genannten gelten lassen zu wollen.

Ferner ist das Verhältnis dieser Beispiele („Früher" u. s. w.) zu den c. 4 aufgeführten Geschlechtern der Kategorien ohne weiteres verständlich. Von der Bedeutung oder dem Inhalt der Wörter wird hier wie dort gehandelt; während jedoch die Einteilung in die zehn Geschlechter (οὐσία, ποσόν κτλ.) einen allgemeinen Überblick über sämtliche Wortinhalte in begrifflicher Form zu geben sucht, wird in den Schlußkapiteln (c. 12—15) von der abstrakten Generalisierung abgesehen und die inhaltliche Bedeutung, welche Wörtern als konkreten Erscheinungen des Sprachgebrauches innewohnt, an ein paar beliebigen Beispielen gezeigt. Da die Absicht der Einteilung dabei wegfällt, ist es nicht im geringsten zu verwundern, daß auf die zehn Geschlechter gar kein Bezug genommen wird, ja sogar das „Haben" (ἔχειν) hier in ganz anderer Weise von neuem zur Betrachtung kommt.

Ebenso einleuchtend ist es, daß eine solche Interpretation auch die Auffassung der c. 10—15 erörterten Begriffe als sog. Postprädikamente, d. h. als Ergänzungen zu den zehn Kategorien unmöglich macht, eine Auffassung, die dadurch entstanden war, daß man die ganze Schrift nur in Beziehung zu jenen Geschlechtern setzen und erklären wollte; wodurch man in unüberwindliche Schwierigkeiten geraten mußte, die dann zur Verurteilung der Kategorienschrift oder eines Teiles davon führten.

Von dem Inhalt der Schrift abgesehen, ist schließlich noch ihre abgerissene, ungefeilte Darstellung gegen die Echtheit angeführt worden. In der Tat sind die einzelnen Teile (capp. 1—3; 4—9; 10—11; 12—15) ohne irgend welche Vermittlung aneinander gereiht, was ohne Zweifel bei Aristoteles ungewöhnlich ist. Wie man sich aber auch dazu stellen mag, ob man die Schrift in der überlieferten Gestalt für einen bloßen Entwurf hält oder, wie wir vorziehen möchten, die Mängel in der Form auf Rechnung des Stoffes setzt, dessen Zusammenhangslosigkeit, ähnlich wie met. Δ, nur eine Art lexikalischer Aufzählung von Einzelheiten gestattete, so darf doch, wenn keine sonstigen Bedenken vorliegen, diese auffällige Schreibweise allein unseres Erachtens nicht als ausreichender Grund vorgebracht werden, die Schrift dem Aristoteles abzusprechen.

Ist diese somit, wie wir gezeigt zu haben glauben, als echt anzuerkennen, so sind wir berechtigt und verpflichtet, sie zur Erklärung der gesamten Kategorienlehre, wie sie sich bei Aristoteles findet, heranzuziehen, und es fragt sich nun, ob und was sie dazu beizutragen vermag.

Nach der obigen Charakteristik der Kategorienschrift brauchen wir wohl nicht näher darzutun, daß sie in das Gebiet der Dialektik gehört. Schon diese Stellung weist auf die methodologische Verwendung der Kategorienlehre hin. Die Dialektik erscheint ja bei Aristoteles als Propädeutik der Wissenschaft und gewinnt so die Bedeutung einer Methodologie. Es darf daher nicht wunder nehmen, daß auch die Kategorienlehre in diesem Sinne verwendet wird.

Wenn aber der praktische Zweck fortan maßgebend wurde, so fand natürlich auch derjenige Teil der Schrift die häufigste

Verwendung, der sich am brauchbarsten erwies, und das waren offenbar die zehn oder, um sogleich eine weitere Einschränkung hinzuzufügen, die ersten sechs Geschlechter der Kategorien (οὐσία, ποσόν, ποιόν, πρός τι, ποῦ, ποτέ). Auf diese Weise erklärt sich das Schwanken bei der Aufzählung der Kategorien, ebenso der Umstand, daß von der Kategorienschrift gerade dieser Teil so oft angewandt wird.

So ist denn die Tatsache, daß die Kategorien in methodologischem Sinne gebraucht werden, eine einfache Folgerung aus ihrem dialektischen Ursprunge. Aber noch mehr! Auch die Art der Verwendung trägt ein unverkennbar dialektisches Gepräge, ja, sie ist gar nicht anders als nur in dialektischem Sinne zu begreifen.

Wenn Aristoteles top. I 9 dem Dialektiker empfiehlt, zuerst die logischen Bestimmungen (ὅρος, γένος, κτλ.) des in Rede stehenden Gegenstandes aufzusuchen, darauf die Kategorien, in denen sie enthalten seien, so liegt darin weiter keine Schwierigkeit; denn zu den rein formalen Unterscheidungen der Logik mußten die Kategorien als Klassifikation der Wortinhalte eine willkommene Ergänzung für denjenigen bieten, der es, wie der Dialektiker, nur mit Worten und Begriffen, niemals mit Gegenständen zu tun hat. In der Tat repräsentieren die Kategorien, völlig übereinstimmend mit ihrer ursprünglichen Bedeutung, an dieser, wie an anderen Stellen des Organon, das reale Element der Dialektik.

Die Situation mußte sich jedoch nicht unwesentlich verschieben, sobald der Philosoph diese Vorschrift der Begriffsbestimmung auch auf die empirische Forschung übertrug. Hier, wo die Objekte lediglich auf Grund der Erfahrung bestimmt werden, konnte die dialektische Realität, d. h. die nur auf Grund von Worten erkannte Wirklichkeit, nicht mehr zuständig sein. Und doch hat Aristoteles, wie bekannt, die Kategorien auch auf empirische Objekte vielfach angewandt. Zur Begriffsbestimmung in dem obigen Sinne dienen sie freilich innerhalb der Empirie nur selten (z. B. zur Definierung der Bewegung, phys. V. 225ᵇ 5 ff., des Guten eth. Nicom. I 4. 1096ᵃ 23). Desto häufiger werden sie hier jedoch in einer Bedeutung gebraucht, die sich gleichfalls unmittelbar aus ihrem Ursprung herschrieb. Da die Kategorien

nämlich die Inhalte aller Wörter bezeichnen, so repräsentieren sie auch die ganze dialektische Wirklichkeit in anschaulicher Übersicht und werden deshalb oft zitiert, um einem Begriffe seinen ihm zukommenden Platz, d. h. seine Beziehung zur Wirklichkeit, anzuweisen (vgl. z. B. phys. III, 1).

Hier liegt nun die eigentliche Schwierigkeit des Kategorienproblems. Die zehn Geschlechter sind als Einteilung der Wortinhalte der Sprache entnommen und treten doch mit dem Anspruch auf, ihren Geltungsbereich auf die Welt der Erfahrung auszudehnen. Die dialektische und die empirische Realität werden, und zwar kritiklos, wie etwas, das sich von selbst versteht, geradezu miteinander identifiziert.

Ebenso werden, um die zweite Art der Kategorienverwendung sogleich hinzuzunehmen, die zehn Geschlechter in der Metaphysik mit genannt, wo die Arten des Seins (τὸ ὂν κατὰ συμβεβηκός κτλ.) aufgezählt und besprochen werden (met. Δ 7 und Z 1—3). Für die Zwecke der Metaphysik macht dieses flüchtige Auftreten der Kategorien freilich wenig oder vielmehr garnichts aus, wie sich an der betr. Stelle (Z 3) sogleich zeigt; denn durch sich selbst tragen sie zur Bestimmung des Seinsbegriffes nicht das mindeste bei, haben also keinerlei metaphysische Bedeutung. Immerhin aber ist es für die aristotelische Anschauungsweise sehr bezeichnend und bestätigt den soeben besprochenen empirischen Gebrauch der Kategorien, daß sie auch hier, unter den Arten des Seienden, Platz gefunden haben.

Wenn man diese eigentümliche Anwendung der Kategorien auf das Empirische für sich allein betrachtet, wie es von seiten der Kritik so oft geschehen, so wird trotz der sorgfältigsten Methode der Erklärung manche Frage offen bleiben; stellt man sie aber in den Zusammenhang hinein, in dem sie mit Hinzuziehung der gleichnamigen Schrift erscheint, so schwindet alle Schwierigkeit. Der dialektische Ursprung und Charakter der Kategorien verleugnet sich auch in der Empirie nicht, ja, er bietet sogar, wie bemerkt, die einzige Möglichkeit, die Beziehung zum Empirischen zu erklären. Denn für den Dialektiker gibt es eben keine andere Wirklichkeit als die der Worte, diese oder deren

Inhalte sind für ihn die Dinge, und darum setzt er die Gesamtheit der Wortinhalte an Stelle der Gesamtheit der Dinge. In den aristotelischen Kategorien ist dieser Standpunkt aufs deutlichste ausgeprägt, und wir dürfen daher nicht zögern, ihn als den Standpunkt des Aristoteles selbst anzuerkennen; als einzige Erklärungsmöglichkeit bildet er zugleich die beste Beglaubigung für sich selbst.

Ein anderes, nicht minder wichtiges Zeugnis für die Richtigkeit der dialektischen Auffassung liegt darin, daß Aristoteles Dialektiker und Empiriker in einer Person war. Wie wir hier nicht weiter auszuführen brauchen (vgl. Zeller a. a. O. S. 170 ff.), besteht die Methode des Philosophen aus einem Gemisch dialektischen Raisonnements und erfahrungsmäßiger Forschung, und wie weit diese seltsame Vermengung der beiden hetorogenen Sphären sich erstreckte, dafür sind gerade die Kategorien ein typisches Beispiel. In ihnen berühren sich nicht nur, wie in der wissenschaftlichen Erörterung, die dialektische und die empirische Methode, sondern sogar die Anschauungen fließen vollständig ineinander über, sodaß beide Wirklichkeiten im Geiste des Philosophen zu einer einzigen verschmelzen.

So steht die Kategorienlehre mit der ganzen Forschungsweise des Aristoteles im vollsten Einklange. Wir fügen noch hinzu, daß sie auch einer Grundeigentümlichkeit des griechischen Geistes entspricht, die bei Aristoteles gleichfalls überall hervorblickt, nämlich dem Streben nach dem Anschaulichen und Konkreten. Seine subtilen Erörterungen über die Schlüsse z. B. vermag er nicht anders durchzuführen als auf der Grundlage und steten Rücksichtnahme auf deren Erscheinungen in der menschlichen Rede. Ebenso ist das treibende Motiv der Kategorienverwendung offenbar weniger ein wissenschaftliches, als ein anschauliches Bedürfnis gewesen. Man wird die Kategorien namentlich da auftreten sehen, wo sie einen abstrakten Begriff sozusagen ins Konkrete übersetzen, ihn greifbarer, plastischer machen sollen. Wenn daher das Festhalten an dialektischen Erörterungen überhaupt den Schüler Platos verrät, so bringt die Kategorienanwendung im besonderen den nationalen Charakterzug des nach Anschaulichkeit verlangenden Griechen zum Ausdruck.

Fassen wir unser Resultat zum Schluß kurz zusammen, so ergibt sich ein vollkommen einheitliches Bild mit echt aristotelischen Linien. Die Kategorienlehre umfaßt in dem gleichbetitelten Buche ursprünglich die Erörterung der einzelnen, dem Zusammenhange der Rede enthobenen Wörter (τὰ κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγόμενα), d. h. das einfachste Element der Dialektik. Hiervon bilden die Kategorien im engeren Sinne, als der nach Gattungen geordnete Inhalt jener Wörter, einen Abschnitt, der wegen seiner großen Bedeutung für die Dialektik sich zu weiterer Anwendung empfahl. So werden die Kategorien von der Theorie auf die Praxis und, da sich in Aristoteles die dialektische Begabung mit der empirischen vereint, von dem dialektischen Gebiete auf das empirische übertragen, von wo aus sie noch eine, freilich nebensächliche Anwendung in der Metaphysik erfahren.

Wir würden es, um den Kategorien ihren Platz innerhalb des aristotelischen Systems anzuweisen, daher vorziehen, sie ausschließlich zur Dialektik und insofern zur Methodologie zu rechnen; sie bilden unseres Erachtens weniger, wie Zeller will, „das eigentliche Bindeglied zwischen Logik und Metaphysik“, als zwischen Dialektik und Empirie, die Brücke von den Begriffen zu den Dingen.

Vom Standpunkte der heutigen Forschung werden wir freilich nicht umhin können, die Kategorienlehre in dieser Auffassung für inkorrekt und unkritisch zu erklären. Sie ist der Ausdruck der historischen Bedingtheit des Philosophen und in der Tat durch das Fortwirken der dialektischen Anschauung vor dem Vorwurf direkter Unwissenschaftlichkeit, wenigstens im damaligen Sinne, hinlänglich geschützt. Dazu ist noch besonders zu betonen, daß Aristoteles andere empirische Konsequenzen, als die erwähnten, aus der Kategorienlehre nicht gezogen hat. Erst die spätere Entwicklung ist über diese Grenzen hinausgegangen und hat, indem sie die Kategorien zu einem logisch-ontologischen Schema machte, worin die ganze erfahrungsmäßige Wirklichkeit begrifflich enthalten sei, den ursprünglichen Charakter vollständig verwischt und damit jeden Anspruch auf Wissenschaftlichkeit verloren.

IV.

Das Recht und seine Durchführung nach K. Chr. Planck.

Von
O. L. Umfrid in Stuttgart.

Nach der im 3. Heft des achten Bands des Archivs für system. Philosophie mitgeteilten Lösung des Welträtsels scheint keine dringlichere Aufgabe für die Gegenwart vorzuliegen als die an die Spitze dieser zweiten Einsendung gestellte. Die Lösung dieser Rechtsaufgabe macht denselben Anspruch auf Allgemeingültigkeit, wie die der ersten; und da schon jene Leistung Plancks eine solche ist, der gegenüber ein vernünftiger Widerspruch unmöglich erscheint, so wird für den, der jener Anregung des ersten Versuchs Folge gegeben hat, der Weg für diesen zweiten von gesetzlich wissenschaftlicher Seite her vorbereitet sein. Das übrige ist Sache seines Gewissens, Gewissenssache eines jeden.

Das innere Wahrheitszeugnis aber für die im Testament Plancks aufgestellte Rechtsordnung besteht in seiner Grundlage: dem wahren religiösen und sittlichen Bewußtsein. Denn wenn das bisherige, vom Diesseits abgekehrte, sein höchstes Ziel im Jenseits suchende religiöse Leben eben deshalb sich unfähig erwiesen hat, das gegenwärtige diesseitige Dasein, insbesondere die menschliche Rechtsordnung mit seinem sittlichen Gehalt zu durchdringen, so ist es im Gegenteil das innerste Wesen der wahrhaften Religion, dieser Vollendung des warmen und lichten zentralen Weltanfangs, ihre Welt mit der sittlich geistigen Wärme und Klarheit des universalen Weltgesetzes und Weltziels zu erfüllen. Und wenn andererseits die vom dogmatisch christlichen Zentrum

so unverantwortlich verabsäumte peripherische Welt mit ihrem eben darum einseitig weltlichen Streben am heillosesten Widerspruch gegen das zentrale Gesetz und Ziel anlangen mußte, so ist es vielmehr das wahre religiöse und sittliche Bewußtsein, kraft dessen sich die wiedergeborene Menschheit jenem Gesetz und Ziel als dem alleinigen innersten Mittelpunkt ihres Lebens hingeben und öffnen wird. Diese Religion ist daher als die einzige nicht „Privatsache", sondern soll und wird zur Gemeinschaft aller werden, deswegen, weil sie die aus der Natur, dem alleinigen Grund alles Gewordenen und Werdenden, weil sie die aus der Natur ihres vollendeten Ziels, des Menschen, folgende, also natürlich innere Bestimmung des Menschen ist. Denn sie beruht 1. in dem sein unsinnlich geistiges Wesen zum Selbstzweck erhebenden freien Wollen und Handeln, 2. in seiner vernünftigen Natur, kraft der er diese erste, noch bloß formelle, inhaltsleere Seite seiner Bestimmung mit dem Reichtum der wesentlichen menschlichen Aufgaben erfüllt. So ist der freie Wille als der zugleich vernünftig universelle der sittliche Wille, und sein Selbstzweck das vollendete Ziel der Weltordnung. Sein Anfang, dieses noch ganz unfreie Wirken aller Teile in das Ganze, ist so zum selbstlos sittlichen und erst dadurch wahrhaft freien Wirken, und die universelle kosmische, ursprünglich noch ganz undifferenzierte Einheit ist als sittlicher Zweck oder Mittelpunkt des Menschenlebens zu der die freieste Individualität in sich befassenden geistig universellen, vernünftigen Ordnung geworden.

In strengster Folge reihen sich hieran die drei Stufen des wahren religiösen und sittlichen Lebens. Die erste Stufe und Grundlage alles sittlichen Verhaltens und Handelns ist daher die Ergebung und Einordnung des freien Willens in die vorausgesetzte Naturordnung und die Fügungen, durch die unser Leben im Verhältnis zu den Mitlebenden bestimmt wird. Wie unmöglich und unverständlich diese sittliche Forderung dem bisherigen religiösen Bewußtsein ist, und wie dessen dogmatisch-göttliche Grundlage samt dem darauf beruhenden (von Christus zwar nicht erst geoffenbarten, sondern nur rein geistig erfaßten) Unsterblichkeitsglauben dem Menschen die Möglichkeit der Ergebung in seine Endlichkeit,

der innerlichen Überwindung des Todes raubt und als Kehrseite jenes Glaubens den impotenten Pessimismus hervorruft, in dem der „Herr der Erde“, von Gott verlassen, hoffnungslos und verzweifelnd versinkt, — dies mag auch hier von der wahrhaft erlösenden Kraft des dritten „Testaments“ und Evangeliums zeugen und zur Vorbereitung dienen für die (übrigens von Christus in seiner, wenn auch idealistischen Weissagung selbst angekündigte) uns vom letzten Rest jüdischer Unnatur befreiende Versöhnung mit der von dem Gott des alten Testaments verfluchten Natur, mit unserer eigenen natürlichen, also vernünftigen Endlichkeit. — Die zweite Stufe der aus jener passiven Willensbestimmung sich erhebenden tätigen Willensrichtung umfaßt die Pflichten des Menschen gegen sich selbst, regelt die Selbstgestaltung des eigenen Wesens durch die leibliche und geistige Ausbildung der Naturanlage, sowie durch die Ergänzung dieses eigenen Wesens in der Ehe, Familie, in der bürgerlichen, staatlichen und internationalen Gemeinschaft, — Aufgaben, die nur zu nennen sind, um dem Gewissen den unseligen Widerspruch vorzuführen, in dem unser gegenwärtiges Leben diese heiligen Pflichten versäumt oder mit Füßen tritt. — Die dritte Stufe endlich mit ihren Pflichten gegen andere stellt dem Willen die Aufgabe, sich mit aller Menschenordnung und dem allgemein menschlichen Lebensinhalt zu einigen, so daß er in Erfüllung der Rechtspflicht allen äußerlichen Bedingungen entspricht, an die das wesentliche Wohl und die sittliche Bestimmung aller Mitmenschen geknüpft ist, und daß er endlich kraft der reinen Liebespflicht ohne Unterschied des Wesentlichen und Unwesentlichen, gleich der alles wärmenden und erleuchtenden Sonne, alles wahrhaft Menschliche mit selbstlosem Wohlwollen umfaßt, als seinen geistigen Selbstzweck in sich aufnimmt, hegt und fördert. Eben diese dritte Stufe aber scheidet uns vollends und definitiv von der christlichen Gegenwart. Denn es ist die unabwendbare Folge jener Transzendenz, jener ihre Heimat in einem jenseitigen Himmelreich suchenden, kometenartigen Verirrung, daß die sich selbst überlassene Welt zuletzt nun auch so ganz und gar bloß weltlich dem jetzt allherrschenden Elend des rein selbstischen Eigenerwerbs und Besitzes, all den

sinn- und naturwidrigen, den Fluch (Matth. 25, 41. 45) herausfordernden Freveln der (mit dem Privatkredit arbeitenden) Kapital- und Geldherrschaft und des inneren und äußeren Kriegszustands verfiel. Während schon auf der zweiten Stufe des religiös sittlichen Lebens den Aufgaben wahrer Selbstausbildung der rechtlose und rechtwidrige Zustand vor allem des Erziehungswesens, des Familien-, bürgerlichen und staatlichen oder gar internationalen Lebens die „kalte Teufelsfaust“ entgegensetzt, wird ja vollends auf der dritten Stufe die Erfüllung der Rechtspflicht zur baren Unmöglichkeit und wird die noch allein übrige Betätigung der Liebespflicht, sofern sie sich an die Stelle der ersteren setzen will (vergl. S. 569 des Testaments) zur herz- und sinnlosen, sich selbst verdummenden Unwahrheit, zu der heillosen Selbsttäuschung, als ob noch so große, dem angeführten Wahrzeichen aber (Matth. 25, 45) doch nie entsprechende Opfer, welche die Wenigen von ihrem daher oder „anderswoher“ genommenen Überflusse darbieten, an dem Fluche das Geringste hindern könnten, dem die selbstisch verdorbene, bis ins Mark faule Erwerbsgesellschaft verfallen ist. Betont sei zum Schluß dieser Ausführung, daß das von unserer Zeit verleugnete Recht, eben nach Christi (wenn auch nicht auf die äußere Rechtsordnung bezogenen) Wort, das Recht für alle und jeden, ohne Ausnahme, ist.

Aus unser Hölle aber erlöst uns also nur das auf der religiösen, sittlichen Grundlage auferbaute Recht, das — zum Unterschied von der dem sittlichen Leben angehörigen innerlichen Zusammenstimmung des Willens mit den Bedingungen des allgemeinen Rechtszwecks — die gesamten äußerlichen oder erzwingbar rechtlichen Bedingungen unserer religiös-sittlichen Bestimmung schafft als universelle organische Rechts-, Gesellschafts- und Staatsordnung.

Die universelle Rechtsordnung ist gefordert. Denn es ist überall (wie schon im Anfang hervorgehoben wurde) die natürliche innere Bestimmung des Menschen, die alles Menschliche organisch schafft, es ist die universal angelegte, daher dem Zweck des Universums dienende Vernunft, der nur eine alle Menschheit umfassende Rechtsordnung genügen kann. So ergibt sich, im

Gegensatz zur atomistischen Zerfahrenheit unserer Zeit und Gesellschaft, das Berufsgesetz, das jeden zur organisch rechtlichen Arbeit im Dienst der bürgerlichen, staatlichen, internationalen Gemeinschaft verpflichtet, sowie das diese Ordnung ermöglichende, wiederum die ganze Menschheit umfassende Gesetz des ursprünglichen Grundeigentumsrechts, das jedem die unentbehrliche Grundlage für seine rechtliche, dem Ganzen organisch dienende und nur so seinen eigenen Erwerb sichernde Berufsarbeit beschafft. Arbeit und Arbeitsmittel, — damit ist alles gesagt. Aber um sittlich rechtliche Arbeit und um das Mittel hierzu handelt es sich.

Das Berufsgesetz also erhebt alle und jede bürgerliche Beschäftigung und Lebensform zu einem dem sittlich rechtlichen Gesamtzweck entsprechenden Beruf, der an die Stelle des diese Pflicht schnöd versäumenden bloßen Privaterwerbes tritt. Ausgeschlossen ist damit die von gewissenlosen volkswirtschaftlichen Sophismen gefeierte schrankenlose, sog. freie Konkurrenz und ihr menschenfeindlicher Wettkampf (in borniertester Weise sogar auf dem Gebiet der Hauptverkehrsmittel, der Eisenbahnen, oder der unentbehrlichsten Lebensmittel), ausgeschlossen die Manipulationen zur Ausbeutung der Gesellschaft, die Betrügereien, Preisschraubereien, Warenfälschungen, die Verschwörungen ganzer Erwerbsklassen etc. (über deren Zulässigkeit Regierungen wie die unsrigen erst noch ein „kontradiktorisches Verfahren“ einzuleiten für angezeigt halten); ausgeschlossen sind alle Erwerbsformen, die nicht dem sittlichrechtlichen allgemeinen Bedürfnis dienen (von der kapitalistischen Erwerbsquelle insbesondere s. unten), sondern der bloß äußerlich materiellen Nützlichkeit, der z. B. in den Schankstuben gepflegten bloßen Genußsucht, dem sinnlich äußeren Reiz, dem Modekitzel; ausgeschlossen auch die Urproduktion und industrielle Herstellung von Genußmitteln, wie z. B. des Tabaks, die der edleren menschlichen Lebensform widersprechen. Gefordert aber ist die andauernde Vervollkommnung aller einzelnen Berufszweige, daher namentlich die Gemeinsamkeit aller Verbesserungen, Erfindungen, unbeschadet des Lohnanspruchs der Erfinder, die Weiterbildung aller, die volle Berufstüchtigkeit als Bedingung der freien Berufswahl, demgemäß aber auch eine Stellung jedes Berufsgenossen

auch in einem komplizierteren Ganzen, die ihm je nach der Bedeutung seiner Berufsarbeit die Mitübersicht und Mitordnung des Ganzen möglich macht. An letztere Forderung schließt sich die der möglichsten Veredlung namentlich auch der fabrikmäßigen Arbeitsform und ihres Maschinenbetriebs. Denn unerträglich ist in einer sittlich rechtlichen Gesellschaft die Herabwürdigung des Menschen bloß zur mechanischen Bedienung einer Maschine und die Verkümmerung der geistigen Anlage im tödlichen Einerlei einer bloß materiell nützlichen äußeren Hantierung. Gerade das ist vielmehr die dankbarste Aufgabe des Erfindungsgeistes, den Arbeiter mehr und mehr vom unwürdigen Dienst einer niederen mechanischen Zweckmäßigkeit zu befreien, die Natur selbst zum dienenden Werkzeug zu machen. Erweisen muß es sich endlich, daß keine Gewerbeausstellungen und Mustersammlungen und was damit zusammenhängt, sondern daß nur das Bewußtsein der geforderten, dem sittlich rechtlichen Zweck der Gesamtheit dienenden Berufsstellung und Berufsform eines jeden ein geistig edles Kunstgewerbe und eine aus ihm entspringende würdige und wahrhafte menschliche Kunst schaffen kann. — Gewiß ist freilich die gänzliche Undurchführbarkeit solcher Forderungen auf dem unsittlichen Boden der Gegenwart. Dem gegenüber stellt Planck immer nur sachlich den Nachweis der realen inneren Notwendigkeit der Entwicklung alles Organischen, also auch des rechtlichen Organismus, wie er sich als organisch zweckmäßig mit natürlicher Konsequenz, mit Naturgewalt durchsetzen muß. Man hat sich vergeblich bemüht, die Allmacht Gottes zu beweisen; die der Natur bedarf des Beweises nicht.

Mit solch natürlicher Konsequenz also schafft sich das Berufsgesetz vor allem seine sittlich rechtlichen Organe, die Berufsgenossenschaften, ohne deren Wirken — ein Ineinanderwirken aller Teile ins Ganze ist darunter zu verstehen — ein Organismus überhaupt ganz undenkbar wäre, wie uns schon der Anfang aller Wirklichkeit in dem noch selbstlosen Wirken aller Teile ins Ganze das universelle Weltgesetz geoffenbart hat. Nur diese von der universal angelegten, das Weltgesetz vollendenden menschlichen Vernunft erkannte Notwendigkeit sittlich rechtlicher Ge-

meinschaft, wie sie in den die besten Kräfte vereinigenden Berufsgenossenschaften vorhanden ist, vermag das „Unmögliche", das unserer Gesellschaft noch Unmögliche. Nur in ihr wohnt die Tüchtigkeit und die Kenntnis ihrer beruflichen Aufgabe, jener Forderung der organisch zweckmäßigen Ausbildung und Tätigkeit eines jeden. Nur in ihr kommt auch die volle Sicherheit des Erwerbs eines jeden eben zufolge genügender Ausbildung und Tätigkeitsform zum Ziel, während sie in der Vereinzelung der Kräfte, in dem Kampf der atomistisch zersplitterten Privatinteressen fort und fort gefährdet bleibt und zu nichte wird. Nur in ihr wird die sittliche Pflicht der Ausbildung aller namentlich der Jugend gegenüber gewahrt, der das (einseitig) religiöse Bewußtsein wenigstens der deutsch-christlichen Welt im Zwange der allgemeinen Schulpflicht Rechnung zu tragen bestrebt ist, um dagegen das Lehrlingswesen in gewissenlosester Weise dem bloßen freien Privatvertrage zu überantworten und die Menschheit in ihrer Blütezeit der schmählichen Ausbeutung durch das Privatinteresse, einer sinnwidrigen Ungebundenheit und der verderblichsten Stumpfheit gegen die Pflichten des künftigen Berufs preiszugeben. Denn schon hier ist es ja unter der Herrschaft der freien Konkurrenz ausdrücklich darauf abgesehen, aus einer Mehrzahl, die, in das erbarmungslose Getriebe des Eigenerwerbs und Eigenbesitzes hineingestoßen, demselben erliegt, das Material für eine Arbeiterschaft auszulesen, auf deren Genügsamkeit und Minderwertigkeit sich das Wohlbefinden der Stärkeren oder Glücklicheren im Kampf um das Dasein gründen und sichern lasse. Solchen Schändlichkeiten gegenüber ist es das Ziel des sittlich rechtlichen Berufsgesetzes, dem die Religion nicht „egal", sondern die Hauptsache ist, der es (in äußerlich rechtlicher Weise) dienen will: Jedem die höchst mögliche Ausbildung zu geben, das Naturgesetz, das in seiner individuellen Entwicklung die einzelnen so mannigfaltig ausstattet, geistig zu verklären, indem es jeden nach der Art und dem Maß seiner Gaben zum vollwertigen Beruf im Dienste des Ganzen bestimmt und erzieht, jeden an der sittlichen Weihe der menschlichen Gemeinschaft in seiner beschiedenen und bescheidenen Gebühr teilnehmen läßt. Es ist also nur der Mangel des sittlichen

Bewußtseins, der Plancks Offenbarung unverständlich, die Forderungen des wahren Rechts undurchführbar macht. Verstehen will und kann ja nicht der durch unsittliche Gewöhnung geschwächte Verstand.

Das Mittel zum Zweck einer dem bisherigen Staat unverständlichen und unmöglichen Ordnung findet sich im Bereich der Berufsgenossenschaft; es ist das einzig wirklich zulängliche: die genaueste Übersicht über Produktion und Bedarf, eine Übersicht und demgemäße Einteilung der produzierenden Kräfte, die wir nur innerhalb der einzelnen, lokal, provinziell und schließlich national zusammengefaßten Arbeitsgenossenschaften, zugleich nach Maßgabe der internationalen Ordnung, herstellen können. Damit ist es in die Hand dieser Berufsorgane gelegt, der planlosen, verderblichen Konkurrenz, den ohne solche Übersicht unberechenbaren oder aber mit aller Sicherheit vorauszusehenden und dennoch unvermeidlichen Schwankungen, „Krachen“ usw. zu begegnen, all den geheimen Minen und Gegenminen durch eine gesunde Öffentlichkeit der Produktionsverhältnisse ein Ende zu machen, die gemeinschädliche Überproduktion zu verhindern, dem unredlichen und brutalen Vernichtungskrieg der Freihandel- und Schutzzoll-Praktiken ein Ziel zu setzen. Mit jener Übersicht ergibt sich in und zwischen den lokalen wie den Organen der übrigen Berufsgemeinschaft ein Verhältnis lebendigster Ineinanderwirkung. Einen höchst wichtigen Teil nehmen hieran die Organe der besonderen Landesteile, Gemeinden und Provinzen, deren Beruf es ist, die (durch Lage und sonstige Beschaffenheit) natürlich gegebenen und (durch Ansammlung von besonderen Berufsarten usw.) geschichtlich gewordenen Stammeseigentümlichkeiten zu vertreten, die also in einer besonderen Gemeinde- und Provinzialordnung zusammengefaßt sein werden. So allein ist es möglich, in dem Zusammenwirken all dieser Organe die dem lokalen und Staatsbedarf entsprechende Ordnung der quantitativen Verteilung aller Berufszweige und ihrer Glieder, zugleich unter Wahrung jener natürlichen und geschichtlichen Eigentümlichkeiten, durchzuführen und einzuhalten.

Freilich nicht von den Höhen und Spitzen der heute vom selbstischen Erwerbsgeiste beherrschten Gesellschaft aus, sondern

von unten, vom Volke selbst müßte die der Natur der Sache nach bevorstehende rechtliche Reformation ausgehen, und so bietet sich ja auch die Gelegenheit eines solchen Beginns am leichtesten innerhalb der örtlichen Verhältnisse, wo die Ordnung der Lokalgewerbe, die ja doch wahrlich für den Rechtszweck der Gemeinde da sind und ihrer rechtlichen Selbstverwaltung unterliegen, so ganz in der Hand der Bürger und der Gemeindeverwaltung läge. Also keines Angriffs auf jene Höhen und Spitzen bedürfte es; solche (vollends auf dem Wege ungerechter Gewalt eingeleitete) Unternehmungen sind ganz aussichtslos, solange die mit eigener Blindheit geschlagenen Untertanen den Forderungen der allerersten Rechtspflicht selber alle Sinne verschließen. Da dies tatsächlich der Fall ist, man sich also unter allen Umständen weigert, bei sich selbst mit dem zu beginnen, was zum Frieden dient, so ist leicht ersichtlich, wohin es mit solcher Stumpfheit kommen muß. Das höchste Sittengebot, nämlich die Religion selbst, das Herrlichste, was der Mensch hat, steht auf dem Spiel. Nennen wir es Liebe oder Gerechtigkeit, Pflichten gegen andere oder gegen uns selbst, Freiheit oder Ergebung, die ja eins sind im freiesten Gehorsam gegen die Naturordnung, gegen das Weltgesetz des Himmels und der Erde, — all das, was allein uns das Leben wert macht und uns bis zum letzten Ziel mit dem Frieden der Ewigkeit zu beseligen vermag, schlagen wir in den Wind, indem wir uns weigern, zu tun, was recht ist, indem wir fortfahren, der baren Unvernunft, dem offenbaren Betrug, dem greifbarsten Schwindel, der brutalsten Gewalt den rechten und den linken Backen hinzuhalten, ihnen Raum und Macht zu lassen, Schaden und Verderben zu stiften. Man lese den Abschnitt des Testaments von S. 595 (unten) bis S. 601; so wird es uns erspart sein, ausführlicher darzulegen, daß wir mit all unsrer unsittlichen und gesetzlosen Freiheit, heiße sie Erwerbfreiheit, Freizügigkeit, Pfuscherei- und Quacksalberei-Freiheit, Annoncier-, Preß-, Rede- und Versammlungs-, auch Wahlfreiheit, Juden- und Frauen-Emanzipation usw. mit offenen Augen uns selber narren. Durchsetzt sich ja, auch wenn wir, die jetzt lebenden (kleinen oder großen) Macht- und Rechthaber, auch Rechthaberinnen, nicht wollen, die Allmacht jenes Weltgesetzes; aber ihr letztes

Mittel, die eigenste Konsequenz unserer Stumpfheit gegen die rettende Wahrheit, gegen das uns selbst inwohnende Weltgesetz (Testament 2. Teil: Die Menschheit) ist ein unsäglich herbes.

Kommunismus, Sozialismus, Kollektivismus, das sind ja wohl jetzt, am Ende dieser Zeiten, die verführerischen, die „Magenfrage“ angeblich lösenden Schlagwörter des an die Stelle gesetzlicher Freiheit sich aufdrängenden Erwerbsgeistes. Gesetzliche Freiheit — dies eine Wort genügt, um den Pferdefuß dieses in Menschengestalt auftretenden letzten Phantoms (Matth. 4) aufzudecken. Und die einzig in gesetzlicher Freiheit gewahrt bleibende Menschenwürde ist es, die einem Planck, wie schon einem Schiller und Göthe, teurer ist als alles Guthaben und Wohlsein, die er all den erträumten goldenen Bergen der (in wenig Arbeit und hohem Lohn ihr Ideal anschauenden) Habgier gegenüber aufrecht erhält. Aber auch diese Menschenwürde, diese gesetzliche Freiheit ist ihm nur denkbar als das Geschenk der sittlich religiösen Wahrheit, ohne die dieser Zeit auch das Bewußtsein aller wahren, also gesetzlichen Freiheit, alles Menschenwerts abhanden kommen mußte. Schillers Glocke hat diesem Geschlecht vergeblich geläutet, Göthes Wanderjahre sind ihm ein Symptom der Altersschwäche geblieben. Völligem Stumpfsinn aber begegnete Plancks Wort, durch das er einem wiedergeborenen Volke Freiheit und Menschenwürde wahrte 1. mit dem uns von Natur, der wir all unser Gut, ja das höchste Gut verdanken, zustehenden ursprünglichen Grundeigentumsrecht und mit dem aufs engste daran sich schließenden Rechtsanspruch an die ganze Gemeinschaft zur berufsmäßigen und menschlichen Ausbildung eines jeden, 2. aber mit der freien, gesetzlich freien, der Berufsordnung entsprechenden Erzeugung und Verwertung seines Produkts. — So von Religions- und Rechtswegen. Die Verstaatlichung aller Produktionsmittel aber, sowie der gesamten Produktion raubt dem einzelnen die Grundlage seiner freien Existenz und Tätigkeit, macht ihn statt zum freien Glied zum Sklaven des Ganzen, statt zu einem Menschenorgan, zu einer Menschenmaschine, zu einem Lohnknecht in einer Allerweltsfabrik, in deren Maschinerie alles Platz hat, nur keine Menschenwürde, keine menschenwürdige Religion, an deren Stelle eine jedem freigestellte „Privatreligion“

sich (eben als bloße Privatsache) in irgend eine leere Ecke drücken darf, sich aber ja hüten mag, in die rein wirtschaftliche, ökonomische Zuchthausordnung des sozialistischen Staats eingreifen zu wollen, vielmehr sich jedes Gedankens an eine sittlich rechtliche Erneuerung, an eine Versöhnung der Gesellschaft zu entschlagen hätte.

Der berechtigte, aber durch die angewandten schlechten Mittel zu Gewalt und Unrecht verkehrte Kampf gegen die Kapital- und Geldherrschaft und den zu solchen unsittlichen Zwecken mißbrauchten Privatkredit (wobei es sich aber vernünftigerweise nicht um Abschaffung des Metallgelds überhaupt oder des Kredits für Privatzwecke handeln kann) wird vollständig zum Siege geführt — nicht durch den sozialistischen Terrorismus, sondern durch das wahre Berufsgesetz, das keiner kollektivistischen Attentate auf die Produktionsmitttel bedarf, sondern in sich selbst die Macht hat, das, was Sache des allgemeinen Rechts- und Staatszwecks ist, nämlich die Sicherung der berufsmäßigen Ausbildung und Tätigkeit eines jeden, mit eignen Mitteln durchzuführen und sie unabhängig zu stellen von dem wucherisch mißbrauchten Privatkredit. Folglich hat dieser Privatkredit innerhalb der künftigen Berufsordnung mit allem, was zur öffentlichen Produktion gehört, rein nichts mehr zu tun; eine ihm als Privatkredit zukommende, wort- und sinngemäß beschränkte Bedeutung bleibt ihm nur für ganz untergeordnete Privatzwecke. Aber von Banken und ihrem Unwesen, dem Börsenspiel und all dem Unfug und der Schandbarkeit, die sich daran knüpft, kann weiter keine Rede sein: das bloße Kapital hört von Rechtswegen auf, eine Erwerbs- und Einnahmequelle zu sein; eine solche ist nur noch die berufmäßige Arbeit. Selbst Erbschaftsmassen bleiben (obwohl ein vernünftigeres Erbrecht als das romanische eine klare Notwendigkeit ist) im wesentlichen für jenen allgemeinen Rechts- und Staatszweck außer Betracht und gehen nur das Privatvermögen im engeren Sinne an. Wie aber all die damit sich anhäufenden Massen des „ungerechten Mammons", und zwar unter Fernhaltung sozialistischer Begehrlichkeiten, doch in die Form berufsmäßiger Produktion überzuleiten sind, wird sich weiterhin klar herausstellen.

Als äußeres Mittel zur Sicherung der berufmäßigen Ausbildung und Tätigkeit eines jeden von Haus aus Unbemittelten steht also der Rechts- und Staatsgesellschaft, anstatt auf die Hilfe oder wie der Kollektivismus will, den Raub der Privatproduktionsmittel angewiesen zu sein, der ursprüngliche, schon von Natur, also vor aller menschlichen Tätigkeit, allen, den schon anfangs Lebenden und den Nachkommenden gegebene Grund und Boden mit seinem ursprünglichen Material zugebot (näheres darüber noch unten), wozu noch behufs der beruflichen Ausbildung des noch Bedürftigen (die nicht mit Verletzung der Gleichheit der Heimatgemeinde des einzelnen aufgebürdet werden darf) die Fürsorge resp. Beisteuer der ganzen Staatsgemeinschaft kommt, welch letztere von allen je nach dem Maße zu entrichten ist, in dem sie für ihren Erwerb und Besitz einen größeren oder kleineren Anteil an den Wohltaten der Staatsordnung haben. Dies ist das Recht des Armen, das also jeden Anschein einer demütigenden Abhängigkeit ausschließt, wie sie in der Regel den (derzeit so notwendigen und doch so ungenügenden) Wohltätigkeitsinstituten eigentümlich ist. Das Recht des noch Bedürftigen auf das ursprüngliche Grundeigentum oder, wenn er einem der abgeleiteten Berufszweige angehört, auf das entsprechende Surrogat, ist von Planck in unwiderleglicher Weise als das allem anderen — durch Entdeckung, Besitzergreifung, Bearbeitung erworbenen — Recht vorgehende und unveräußerliche nachgewiesen und in ebenso voll zutreffender Weise auf sein richtiges Maß eingeschränkt. Insbesondere ergibt sich daraus, daß es sich bei dem ursprünglichen Grundeigentumsrecht nur um ein solches Maß handelt, das für den durch die eigene Tüchtigkeit und Tätigkeit des Bedürftigen zu erlangenden Erwerb und Besitz genügt; desgleichen, daß das Maß der Beisteuer zur beruflichen Ausbildung bedingt ist durch die größere oder geringere Befähigung für den zu erwählenden, je nach der Stufe der Berufsbildung höheren oder niedrigeren Berufstand. Auch für diese Fragen haben also die öffentlichen Organe, nämlich die mit den Verhältnissen des einzelnen bekannte Ortsgemeinde und die Berufsgenossenschaft, der er zugewiesen werden soll, unter bestätigender Aufsicht der allgemeinen Staatsordnung, die zulängliche Richtschnur.

Wir aber sehen: was sich hier in dem alles überschauenden Geiste Plancks aufbaut, das ist nicht eine mechanische Versorgungsanstalt für Proletarier, wie sie allein der büreaukratische Staat leisten kann und die Sozialdemokratie in ihrer Weise imitiert, sondern ein Rechtsorganismus, in dem jeder, auch der letzte und ärmste, als ein organisch notwendiges Glied des Ganzen, zum vollendeten Bürgertum, zum freien sittlichen Menschentum herangeleitet wird, kraft immanenter Notwendigkeit heranwächst.

Proletarier kann es innerhalb der einmal befestigten Berufsordnung überhaupt nicht mehr, von Haus aus Unbemittelte nur selten geben. In größter Zahl aber werden solche von den jetzigen Unrechtszuständen aus in die sittliche Rechtsgemeinschaft hinübergerettet werden müssen. Und für die hierzu nötige Beisteuer ist allerdings das Kapital in der Weise beizuziehen, daß es nicht nur, wie aller Erwerb und Besitz, für die Berufsbildung der Bedürftigen (und sonstige Steuerzwecke) nach dem obigen für alle gültigen Maß zu besteuern ist, sondern auch außerordentlicherweise die Eigentumsrechte des bloßen Kapitals (durch Renten in der Form von Mitteln des persönlichen Gebrauchs und Genusses) abgelöst, und die Bedürftigen in den bisherigen reinen Privatbesitz als die Grundlage ihres künftigen rechtlichen Erwerbs und Besitzes eingewiesen werden. Das aber ist nichts weniger als eine gewaltsame Enteignung. Jene — wenn auch noch so große Eigentumsrechte können ja nicht mehr in bisheriger rechtswidriger Weise (durch Verpachtung, Knechts- oder Taglohn-Arbeit und dergl.) dem bloß kapitalistischen Besitzer zur Einnahmequelle dienen, müssen also (im Interesse solcher Besitzer selbst), und zwar auf dem Wege rechtlicher Ablösung in eine rechtliche Berufsform übergeführt werden, in der sie allein einen rechtlichen Erwerb begründen können. All das aber also nicht bloß in der Form Rechtens, sondern in wahrhafter Erfüllung des sittlichen Gesetzes, — eine Umwälzung also, wie die Welt noch keine größere gesehen hat, auf dem Wege des Friedens, der Versöhnung.

Ehe wir nun aber auf die genauere Skizze eingehen, die nach Planck auf den gegebenen Grundlinien seines Berufsstaats mitzuteilen ist, machen wir uns abermals klar, daß niemand daran denken

wird, der erwiesenen Wahrheit dieser wahren Theorie die entsprechende Folge zu geben. Planck wird sich ja jetzt vielleicht soweit in Kredit gesetzt haben, den er in der Tat als Mann der Wahrheit verdient. Zeugnisse seiner Gegner (falsche Freunde mit eingeschlossen) stehen dafür zu Diensten. Aber von dem Gedanken, daß wir demgemäß auch nur von unten herauf, auch nur in unserem eigenen Heim, wo wir Herr zu sein wähnen, den Anfang der Reformation machen könnten, sehen wir, um uns und anderen jegliche Täuschung zu ersparen, derzeit, da es an der alles wahre Leben bedingenden Religion fehlt, völlig ab. Hat man sich doch vielmehr dahin verständigt, daß man, weil es überhaupt keine wahre Theorie (wie keine wahre Religion) gebe, am besten alles Theoretisieren als ein mehr oder minder unnützes Beginnen kaltzustellen und schließlich das Denken, jedenfalls das philosophische Denken zu verbieten habe. Um also an eine Folge zu denken, die der sittliche Wille jener Wahrheit geben müßte, sind wir auf die heute noch nicht erfüllte Zeit angewiesen, da der organische Keim, auf den diese Einsendung wenigstens hinweisen will, seine Schale durchbricht und der geoffenbarten Wahrheit die Folge gibt, an die niemand gedacht hat. Die Welt, auch die französische Welt, die erst neulich wieder so zornig und höhnisch darauf bestanden hat, daß von Deutschland nichts zu lernen und zu hoffen sei, wird vorerst Recht behalten.

Mit den Berufsgenossenschaften und ihrer lokalen, provinziellen und staatlichen Gliederung besteht also die volle Übersicht über alle Fortschritte auf jedem Gebiete, über Produktion und Absatz, über den inneren und Weltverkehr, und sind alle Organe der Berufsarbeit zueinander, auch durch die nach dem Berufsgesetz reformierte Presse in Verbindung gesetzt, sodaß es mit dem wachsenden Bewußtsein der Zusammengehörigkeit auch an den nötigen Kreditmitteln zur Fortbildung des Betriebs nirgend fehlt, sei es, daß der Einzelverband oder auf seine Anregung die Gesamtheit sie leistet. Für alle Berufszwecke endlich ist die vollste Zweckmäßigkeit ermöglicht durch das gesetzliche Zusammenwirken aller beteiligten Verbände. Nur so werden wir wahrhaft daheim, Herr im eigenen Haus, wie sich das so ganz speziell bei der (durch Privatspekulationen

und Staatsgarantien usw. nimmermehr zu lösenden) Wohnungsnotfrage erweist, wo nach S. 619f. des Testaments außer der Baukunst und den Baugewerben die Ortsgemeinde (bezüglich des Bauplans) und — z. B. wenn es sich um allgemeine Erfordernisse menschlich würdiger Bedingungen des häuslichen Daseins handelt — Staat und Volksvertretung mit ihrem Kredit mitzuwirken haben, nicht weniger aber verschiedene Berufszweige in Anspruch zu nehmen sind, je nachdem Fragen der Ersparnis, der Zweckmäßigkeit, der Menschenwürde, der Schönheit oder Beziehungen der besonderen beruflichen Verhältnisse (näheres Zusammenwohnen gleichartiger Berufsgenossen und ähnliches) zu entscheiden sind, — über all den besonderen Rücksichten aber der Zweck einer ungestörten und wahrhaft menschlichen Ausbildung des Familienlebens gewahrt werden soll. Schade doch, daß gerade die edelsten Aufgaben eines menschlichen, eines sittlichen Rechtslebens in unserem bürgerlichen und Staatsverband, in dem vom alten Glauben abgefallenen, für das wahrhafte Neue abgestumpften Volksherzen keinerlei Stätte finden!

Jedoch vor allem in dem Stande, der die Grundlage aller andern bildet, dem ackerbauenden und den mit ihm verbundenen, soll und wird einst der ihn am zähesten beherrschende Erwerbsgeist aufs gründlichste dem neuen sittlich rechtlichen Berufsgeiste weichen. Da der ursprüngliche Grund und Boden dem Menschen und bis in die spätesten Zeiten den noch Bedürftigen als Grundlage ihres Erwerbs von Natur gegeben ist, — wohl dürfen wir hier des prophetischen Schillerschen Worts gedenken:

> Daß der Mensch zum Menschen werde, stift' er einen ew'gen Bund
> Gläubig mit der frommen Erde, seinem mütterlichen Grund. —

so ruht ja auf dem allgemeinen Produktionsmittel, dem Eigentum des Bauernstandes, die dauernde Verpflichtung, von dem überschüssigen, d. h. über die notwendige Erwerbsgrundlage vorhandenen Teil seines Eigentums den noch Bedürftigen die notwendige Grundlage ihres Erwerbs abzugeben, oder daraus (in der Form der Grundsteuer) die für andere Berufsarten als die des Ackerbaus usw. nötigen Produktionsmittel zu beschaffen. Die Tatsache und das Maß des fraglichen Überschusses, an die sich die Pflicht der Abgabe

knüpft, ist von der Berufsgenossenschaft selbst in der Weise festzustellen, daß es sich dabei nur um den im Lauf der Zeiten langsam anwachsenden Grundwert, nicht um den wechselnden jeweiligen Kulturwert handelt. — So erhellt, daß dem Stand des Grundeigentums, in dieser der Gesamtheit schon mit seinem Eigentum, nicht erst mit seiner Produktion dienenden Rechtsstellung, das eigentliche Schwergewicht in der universell menschlichen Rechtsgemeinschaft zukommt, wie dies nicht nur innerhalb der einzelnen Völker — man denke an die Latifundienbesitzer in England und anderwärts —, sondern in konsequenter besonders wichtiger Weise für die internationalen Aufgaben hinsichtlich der Auswanderung usw. (siehe unten) zu Tag treten wird, indem sich die Einweisung der bedürftigen Auswanderer in das überschüssige Land entfernter Erdteile (z. B. der riesigen noch unkultivierten Strecken Südamerikas, Asiens, usw.) darnach regelt und endlich auf diese Pflicht der natürliche und rechtliche Anspruch der nördlichen, vorwiegend industriellen Völker auf den Zuschuß sich gründet, den die Menschheit der südlichen tropischen Erdteile aus dem überschüssigen Reichtum ihrer Bodenprodukte zu leisten hat. Ebenso ergibt sich aus dieser Grundeigentümlichkeit des ersten Standes für seine Stellung zu den übrigen, daß ihm innerhalb der Volksvertretung als der Wurzel und dem Stamm der ganzen organischen Ordnung, dem die Bedeutung des erhaltenden und allnährenden Elements innewohnt, die Stelle der bisher diese Aufgabe im einseitigsten Standesinteresse verunstaltenden ersten Kammern einzuräumen ist. Zugleich greift er, wie der Stamm in die Zweige, auch in die (die verschiedenen Hauptzweige der bürgerlichen Berufstätigkeit in sich befassenden) Gemeinde- und Provinzialkörper hinein, die in ihrer die natürlichen und geschichtlichen Eigentümlichkeiten der einzelnen Landesteile vertretenden Organisation mit allen übrigen Berufsorganen den zweiten Hauptteil der Volksvertretung bilden und innerhalb derselben wiederum ein mehr erhaltendes Element repräsentieren, gegenüber der einseitig unruhigeren Natur der wesentlich die Seite der Fortentwicklung vertretenden Stände des erst mittelbaren, abgeleiteten Eigentums. — Von selbst versteht sich, daß auch der Betrieb des Landbaus von all den zweck- und

rechtswidrigen Konsequenzen des einseitigen Privateigentums befreit werden muß. Gibt es keine bloßkapitalistische Privatbesitzer, so kann von einer Nutzungsweise des Grundbesitzes keine Rede sein, wie die des Güterhandels oder eine solche, die das ländliche Proletariat von Knechten, Taglöhnern, Pächtern, Zinsbauern hervorgerufen hat und durch Ausbeutung der Notlage des Armen ein Einkommen aus Hungerlöhnen erzielt, das allem Berufsgesetz und dem die Bedürftigen schützenden ursprünglichen Grundeigentumsrecht aufs flagranteste widerspricht. Jeder Berufsgenosse hat gemäß seiner Leistung gleichen Anteil an dem Ertrag und Gewinn der gemeinschaftlichen Arbeit. Dem Gebot organischer Zweckmäßigkeit muß all die falsche selbstisch bornierte Vereinzelung weichen und der nötigen Güterzusammenlegung u. dgl., dem Großbetrieb Platz machen, womit dann auch (unbeschadet der Rechte, die der leitenden und ordnenden Intelligenz gebühren) im ganzen gerade bei dem Stand des Grundeigentums der Erwerb und Besitz der einzelnen am gleichmäßigsten sich gestalten wird. Kapitalrechte auf Grund und Boden müssen natürlich auch hier rechtlich abgelöst werden.

Wie schon im Berufsstand des Grundbesitzes allmählich immer mehr die gemeinschaftliche Produktion und der Großbetrieb Platz greifen wird, so müssen unter den übrigen Genossenschaften vor allem auch die ganz dem örtlichen Bedürfnisse dienenden Lokalgewerbe, die also rein der Gemeindeordnung unterstellt sind, im Großbetrieb konzentriert werden und so zwar eine unter sich zusammenhängende Gliederung und nach technischer Seite, wie ihrer gemeinsamen Rechts- und Erwerbsstellung nach ihnen selbst zustehende Ordnung erhalten, aber ihrem organischen kommunalen Rechtszweck, also auch ihrer quantitativen Vertretung nach der beruflichen Gemeindeordnung sich einfügen, die gleichermaßen dem örtlichen Rechtszweck, wie dem Erwerbszweck aller Berufsgenossen Rechnung zu tragen hat durch die Abwehr der bisherigen sinnlosen Überfüllung (und zwar besonders der leichtesten Berufsformen), der planlosen Konkurrenz, der willkürlichen Freizügigkeit, des Hausiergewerbs, der Schundwarenlager usw. So erhellt, wie Planck den Grund legt zu einer ehrenfesten Bürgerschaft, die alsdann, aber nur dann wieder sich selbst achten kann.

Gegenüber diesen bloßen Lokalgewerben haben sodann die übrigen Gewerbe und Berufsformen nach ihrem quantitativen Verhältnis sowohl dem allgemeinen Berufs- und Verkehrszweck als den Gemeinde- und Provinzialverhältnissen zu entsprechen, so aber, daß ihre Produkte, auch wo sie sich letzteren zufolge besonders anhäufen, allen Landesteilen zu gut kommen, entlegeneren Gegenden aber, die in irgend welche Nachteile, z. B. hinsichtlich der Verkehrswege, der Wasserversorgung u. s. w. gesetzte wären, durch Erleichterung der Gemeinde- und Staatslasten eine Ausgleichung zuteil wird.

Schon für das bisher Gesagte aber, wie noch mehr für das Folgende möge namentlich bezüglich der noch spezieller zu betrachtenden Volksvertretung daran erinnert werden, wie unmöglich der noch herrschende Erwerbsgeist es dem ganzen Volke und ebenso seinen Regierungen macht, all den Ungeheuerlichkeiten der Gegenwart, dem offenen und geheimen Kampfe zu steuern, der zwischen Stadt und Land, zwischen ganzen Erwerbsklassen entzündet, bis in die Volksvertretungen, bis in die Regierungen selbst hinein das innere und internationale Leben vergiftet und ruiniert. Ist doch alle Ausbeutung der Arbeiter, wie das damit abwechselnde „Recht" der Arbeitseinstellung, alle durch beide Übel in die Wege geleitete Schädigung der Gesellschaft, all das heillose System von Verschwörungen gegen Verschwörungen heutzutage gesetzlich anerkannt, vermag sich doch der durch und durch faule Parlamentarismus sogar der (den ausständigen Arbeitermassen verbotenen) direkten Hinderung der „Arbeitswilligen", der rohesten Eingriffe in die nur äußere Ordnung nicht mehr, oder nur durch brutale Gegenstreiche zu erwehren, haben doch alle die „liberalen", mit Aufwand aller Sophisterei durchgesetzten „Freiheiten" schon lange nicht nur zum Ärgernis der Wohldenkenden, sondern zur Verzweiflung ihrer Urheber selbst geführt, und sieht alle Welt — nicht etwa eine Rettung in der Rückkehr zu Gesetz und Ordnung, zu ihrer Freiheit, sondern ein Ende des Elends nur in dem mit unabwendbarer Notwendigkeit langsam und sicher sich vorbereitenden, mit dem rasendsten Aufwand und unter Flüchen der Nationen von ihnen selbst vorbereiteten allgemeinen, blutigen Vernichtungskampfe.

Der Geist der Ordnung und Freiheit zeugt andere Früchte. Abgesehen von der unten zu berührenden innern Disziplin der Berufsgenossenschaften und der Vorarbeit der Jugenderziehung, ist ja schon durch die ganze Stellung eines jeden Berufsgenossen alle Möglichkeit jener Widersinnigkeiten und Brutalitäten ausgeschlossen. Ehrenfeste Bürger, die sich als erprobte Meister ihrer sittlich rechtlichen Berufsarbeit und Kunst, eines sicheren und gerechten Lohns, einer geachteten Stellung als unentbehrliche Glieder eines größeren oder kleineren Verbands, ja schließlich der menschlichen Gemeinschaft erfreuen, Männer, denen (da die Reformation des Rechts nur zugleich mit der sittlichen Wiedergeburt sich vollziehen kann) ihr Gewissen im höchsten Gut den Dauerkranz eines natur- und geistgemäß vollbrachten Lebens vor Augen hält, — ein ganzes Volk solcher Männer ist vor der unheilbar zerrütteten Verfassung eines Lebens wie das unsrige für alle Zeiten und alle Fälle beschützt und bewahrt —, das ist ein Volk, dessen Möglichkeit von dem (insbesondere im deutschen Norden) herrschenden Geist in das Gebiet der Träume verwiesen wird, verwiesen werden muß. Wir können uns selbst nicht hochschätzen.

So aber geht denn auch alle Fähigkeit dafür verloren, die Bedeutung zu werten, die einem lebendigen Ganzen und seinen Teilen, die namentlich den vielen besonderen Gliedern des Gemeindelebens zukommt, der Sinn für die Würde der provinziellen und Stammeseigentümlichkeit, in der sich die innerlichste, auf alle Teile des beruflichen Gesamtorganismus sich erstreckende Einheit des Berufstaats erweisen muß. Statt daß gerade in dieser vor allem im deutschen Volke so besonders entwickelten Stammeseigentümlichkeit der Geist des größeren nationalen Ganzen seinen Reichtum nach allen Seiten entfalten sollte, bleibt jener Gesellschaft nur noch ein Verständnis für die Verkommenheit, zu der diese Teile von dem Ungeist der Erwerbsucht erniedrigt wurden. Das wird anders werden, wenn eben jene Eigentümlichkeiten ihre Vertretung finden in den ebenfalls aus den Berufsständen (nach ihrem Berufswert, also nicht nach den Besitzverhältnissen bloßer Privatpersonen) erwählten Gemeinde- und Provinzialkörpern, deren Organe, wie sie jederzeit vorhanden sind, also ohne besondere

Wahl sich auch in der Volksvertretung den gewählten Vertretern der Stände des abgeleiteten Eigentums angliedern. Nur so ist zu hoffen, daß auch der (universaler angelegte) süddeutsche Geist, der Geist Schillers, Goethes, Plancks, wieder zu seinem Recht kommen wird.

So also schreitet immer höher, immer reicher die Organisation der sämtlichen Berufstände, einschließlich der Gemeinde-, Bezirks- und Provinzialkörperschaften, vor zur Zusammenfassung und Zusammenwirkung aller, wobei nirgends das selbstische, einseitige Standesinteresse, sondern durchaus nur die organische Berufspflicht herrscht und das zweckmäßig quantitative Verhältnis der berufsmäßig ausgebildeten Glieder regelt, ihre Verkehrspflicht — mit Ausschluß des ihr widersprechenden, niederträchtigen Patentwesens —, insbesondere die rechtlichen Preismaße (an der Hand der oft erwähnten Übersicht) festsetzt und von hier aus die organisch berechtigten Standesinteressen im Einklang mit der ganzen Berufs- und Staatsordnung vertritt. Welche Umgestaltung das Fabrikwesen erfahren wird, erhellt aus dem früheren. Unendlich ist ja der Fortschritt auf diesem Gebiet schon jetzt, sodaß man nicht mehr zweifelt an der Lösbarkeit der kühnsten Probleme. Nur soweit das Gebot der Menschlichkeit, der Menschenwürde und des Rechts dabei mitsprechen soll, da hört der Glaube des in mechanische Äußerlichkeit versunkenen Zeitalters auf. Im neuen Reiche dagegen muß alles der vollkommen freien und würdigen Selbstbetätigung der eigenen Tüchtigkeit innerhalb der organisch rechtlichen Berufsgemeinschaft dienen, damit also alle zweckwidrige Vereinzelung, ebenso aber auch alle unfreie Zusammenfassung nach sozialistischem Muster ausgeschlossen sein; und nur die gesetzliche Freiheit ist es, die in dem gegenseitigen Verhalten der einzelnen zum Ganzen und der Einwirkung des letzteren auf alle Glieder zur Geltung kommt, im Betrieb und insbesondere auch im Verkehr, wo zwar die allgemeinen Preismaße von der Berufsgenossenschaft unter Zustimmung aller übrigen festzusetzen sind, innerhalb derselben aber die verschiedenen Abstufungen den Produzenten selbst überlassen werden müssen, und der beruflichen Aufsicht nur da ein Einschreiten gestattet ist, wo eine Verletzung der Berufspflicht und

der Berufsehre vorliegt. Fahrlässigkeiten, Nachlässigkeiten, grobe Widerrechtlichkeiten sind nach der Berufsordnung zu ahnden; selbst außerhalb der Berufstätigkeit fallende Unehre unterliegt der den Berufs- und Standesgeist wahrenden Zuchtmaßregelung der Gemeinschaft.

Endlich wird die zwischen allen Ständen vermittelnde Tätigkeit, wie sie vom Handel vertreten wird, lediglich darin bestehen, die nicht unmittelbar zugänglichen Produkte (insbesondere des Auslands) in den Verkehr zu bringen. Aller schädliche Zwischenhandel, alle selbstischen Preisspekulationen und mißbräuchlichen Ausnutzungen des in Produktions- und Absatzverhältnissen eintretenden Wechsels sind ausgeschlossen. Ermöglicht aber ist, an der Stelle der bisherigen gewissenlosen Ausbeutung der Gesellschaft durch jene Spekulationen, Verschwörungen usw., die organisch geregelte Vermittlungstätigkeit des Handels vor allem auch hier nur durch jene, auch die internationale Ordnung wahrende, stetig vorhandene genaue Übersicht der Produktion und des Bedarfs. Von selbst ergibt sich hieraus die einheitliche Leitung der gesamten Handelstätigkeit, die zweckmäßige örtliche Verteilung und Gliederung ihrer Organe nach den verschiedenen Handelszweigen, wie die Bemessung der Quantitäten aller bedarfsgemäß zur Verteilung kommenden Güter, — eine organische Ordnung, die in gleicher Weise dem Ganzen wie der Sicherung des Erwerbs aller Glieder dient, keineswegs aber die letzteren hindert, ihre persönliche Tüchtigkeit im Betrieb des Berufs zur Erzielung eines stärkeren Handelsumsatzes und eines entsprechenden höheren Gewinns zu betätigen.

Jetzt erst erhellt vollständig, wie nur aus den Wahlen dieser Berufsstände (unter Beteiligung der ständigen Vertreter jener Provinzialkörperschaften) eine Volksvertretung hervorgehen kann, die den alleinigen Zweck ihrer Tätigkeit und damit auch ihrer Mitregierung im Staate in den inhaltsreichen Aufgaben der Berufsordnung, nichts aber zu tun hat mit jenem kahlen, durch das allgemeine Stimmrecht von jenen Berufsaufgaben gründlich losgerissenen sog. Volkswillen, wie er sich mit Vorliebe in obskuren Tavernen unter Zechbrüdern bildet, in Straßenkrawallen manifestiert und die verzweifeltste Ähnlichkeit hat mit dem in die Säue ge-

fahrenen Geist Legio (Matth. 8). Die berufenen Volksvertreter sind nicht wie unsere Komiker der Sprech- und Abstimmungsmaschine für einen dem organischen Volksleben fremden Zweck außerordentlich gewählt und büreaukratisch demselben übergeordnet, sondern aus der Vertretung und Selbstverwaltung der Berufsstände selbst emporgewachsen. Ihre Tätigkeit ist daher auch nicht bloß gesetzgeberisch, sondern eben kraft ihrer Selbstverwaltung mit dieser in vollster Einheit. Ebenso ist diese Tätigkeit eine durchaus gegliederte, sodaß nicht unwissende Majoritäten über Dinge entscheiden, die sie nicht verstehen, sondern alles, was in den Bereich eines einzelnen Berufs gehört, von diesem selbst zu ordnen und nur, sofern es in die Berufsstellung der übrigen miteingreift; von diesen mitzuregeln oder zu bestätigen ist. Und die Wahlen selbst sind nicht auf die alberne abstrakte Gleichheit des allgemeinen Stimmrechts und der von den Dämonen der Parteisucht besessenen Massen gegründet, sondern gemäß wahrer gleichberechtigter Mitwirkung aller nach ihrer verschiedenen Berufstellung und -Bedeutung gegliedert, sodaß sicher stets die Tüchtigsten in der zusammengefaßten Vertretung aller Stände sich finden müssen.

Die der Volksvertretung obliegende Verteilung der Steuern, die für die Staatsbedürfnisse aufzubringen sind, ist nach den vorliegenden Prämissen allen Schwierigkeiten enthoben. Auch hier gibt die genaue Übersicht der Produktionsverhältnisse ohne alle weitere Mühe die Grundlage für das Maß der Steuerpflicht eines jeden. Soweit neben dem Berufseinkommen der Privatbesitz in Betracht kommt, mag die allgemeine Versicherungspflicht gegen zufällige Beschädigung der rechtlichen Übersicht für die Steuerverteilung dienen. Wieviel Unwahrheit und Ungerechtigkeit so auf diesem Gebiet ausgeschlossen ist, erhellt von selbst; desgleichen daß alle mit so vollem Recht angefochtene indirekte Besteurung dahin fällt, da sonst der gerechte Maßstab verloren ginge, wonach jeder nur in dem Maß steuerpflichtig ist, in dem er für sein größeres oder kleineres Einkommen resp. Vermögen an den uns so fraglichen, dem künftigen Bürger so ganz außer Frage gestellten Wohltaten der Staatsordnung teilnimmt. — Daß unter die durch Steuern zu befriedigenden Bedürfnisse nur wahrhaft produktive und

öffentliche Rechtszwecke gehören, versteht sich von selbst. Auf diesem Wege ist also für Kriegszwecke rein nichts, auch für Justiz- oder Polizeizwecke sehr wenig zu suchen. Sofern es sich der ausgleichenden Gerechtigkeit gemäß darum handelt, daß für alle Gemeinden und Landesteile die Gesamtsumme ihren wesentlichen Gemeinde- und Staatslasten in entsprechend gleichem Verhältnis stehe zu den Vorteilen, die ihnen aus der allgemeinen Berufs- und Staatsordnung erwachsen, so wird die Provinzialvertretung darüber zu entscheiden haben. — Von der soeben berührten Justiz usw. muß doch die Bemerkung Plancks registriert werden, daß dieselbe, soweit sie von den Juristen der Gegenwart vertreten wird, von den Rechtsfragen, wie sie bisher zur Sprache kamen und weiterhin zur Sprache kommen werden, rein keine Notiz zu nehmen sich bemüssigt findet.

Die wichtigste, vor allem den Lehrstand angehende Aufgabe der Volksvertretung aber ist die der öffentlichen Erziehung und Bildung, und mit ihr ist der Welt des idealistischen Zeitalters die letzte Gelegenheit gegeben, den Weg der Rettung für die nächste und alle fernere Nachkommenschaft einzuschlagen. Was nach allem Obigen über unsere Kraft geht, müßten wir Jüngeren anvertrauen; dazu könnte uns denn auch die natürliche Liebe zu den eigenen Kindern drängen, zumal da doch auch Christus sie uns mit so tiefem Ernst aufs Herz gebunden hat. Leider aber erhebt sich gerade hier der Stein des Anstoßes, da die von der christlichen Religion unzertrennliche Transzendenz ihr die Welt so gänzlich entfremdet hat, daß vor allem das Verhältnis zwischen Eltern, Lehrern einerseits und Kindern andererseits, denen jene „das Märchen von Christus“ überliefern sollen, unheilbar vergiftet ist, die von Planck dargebotene vernunftgemäße Ergänzung und Vollendung des Christentums aber weder der pietätlosen Gegnerschaft desselben noch den aus der Wurzel des alten Glaubens ihre kümmerliche Nahrung ziehenden Lebensresten christlicher Orthodoxie frommen kann. Und doch ist es die Religion, und wie sonst nirgends auf dem Gebiet der Jugenderziehung, die alles wirkt und ohne die nichts Lebendiges gedeihen kann, — die wahre Religion, die des Universums, das höchste Ziel im Himmel und auf Erden.

Nur kraft des Gemeinbewußtseins der Wahrheit kann sich alle Hoffnung und Prophetie der Vorzeit erfüllen, und kann das künftige erneute Menschengeschlecht in der wiedergeborenen Jugend die Macht erweisen, der keine Gewalt, kein Kaiser- und Königtum widerstehen kann. — Nirgends bewährt sich glänzender der Beruf Plancks zur Erneurung der Menschheit als auf dem Gebiet der Erziehung, auf dem er schon in der allgemeinen Volksschule durch das gemeinsam Menschliche in allen, ohne den von uns gemachten unsittlichen Standesunterschied, den Grund wahrer Volksbildung, nämlich des sittlich religiösen und rechtlich bürgerlichen Bewußtseins legt, dessen Weckung neben den Elementarfertigkeiten die Aufgabe des gemeinsamen Unterrichts sein muß. Demnach soll den Schülern der Reichtum der Berufsordnung, die Verzweigung ihrer sämtlichen Berufsformen, ihr Zusammenwirken in ihrem wahren menschlich-würdigen Licht zur Anschauung kommen, sodaß sie damit schon für die künftige Wahl des eigenen Berufs vorbereitet werden. Zugleich muß der Jugend die wahre, mit ihren Sinnen stimmende, rein erscheinungsgemäße Naturanschauung nach ihren Grundzügen und in ihrer Beziehung auf den höchsten sittlichen Menschenzweck aufgeschlossen werden und ihr die Anregung zu gut kommen, die hieraus Dichtung und Kunst für ihre begeisternden Zwecke entnehmen und geben; es muß ihr eine dementsprechende schöne und kräftige Leibesbildung (in vernünftiger Leibeshülle, nicht in Futteralverpackung) zuteil werden, mit der sich das Schöne und Wahre der antiken Welt in seiner höheren geistig sittlichen Form wiederherstellen wird. Diese klassische Welt in ihrer vorbildlichen, wenn auch noch an die durch die schöne und würdige Form veredelte Natur einseitig gebundenen Geistesverfassung muß auch in der unsrer Jugend zu überliefernden Geschichtskunde zur lebendigen Anschauung gebracht werden, zu einer Erkenntnis, die ihr den über alle Natur erhabenen höchsten sittlichen Zweck und seinen in der ergebenen Entsagung mächtigen Segen zueignet. Und zwar wird in den hier hervorgehobenen Richtungen auch über die Volksschule hinaus die Erziehungsaufgabe für die ganze Jugend eine gemeinsame bleiben, damit das Ziel — „ein einig Volk von Brüdern“ — erreicht werde, wenn auch

jeder besondere Berufszweig (denn jeder ist ja ein sittlich rechtlicher), dem sich die einzelnen zuwenden, wieder sein besonderes, aber dem Ganzen dienendes Selbstbewußtsein erzeugen muß. Indem nun diese weitere Erziehungsaufgabe die einzelnen den ihren Fähigkeiten entsprechenden Berufsgenossenschaften zuzuführen hat, ist damit von vornherein der zweckwidrige Konflikt von Theorie und Praxis, wie er zwischen unsern „hohen Schulen" u. s. w. und dem bürgerlichen Leben, demgemäß aber auch zwischen dem büreaukratischen Staat und der Gesellschaft besteht, aufs gründlichste beseitigt, vielmehr sind beide Seiten der Erziehung, die wissenschaftliche und die Berufstätigkeit, in die engste gegenseitig sich bedingende Wechselwirkung gesetzt. Man denke, zum Beleg jenes Konflikts, an „all den mittelalterlichen Jammer unserer jetzigen Philologie und Altertumswissenschaft, das unfruchtbare Übergewicht des sprachlich Formalistischen oder des angehäuften äußerlich historischen Materials, an die ganze Rechtswissenschaft mit all der Masse des ihr jetzt noch anhängenden geschichtlichen Stoffs" — gegenüber dem durch die Zukunftsbildung erneuerten und so unendlich erhöhten, alles Leben beherrschenden, sittlich rechtlichen, vollends aber religiösen Mittelpunkt aller Bildung, alles Wissens, alles Tuns und Strebens! Überwunden ist damit die kirchlich religiöse, das Leben tötende Abstraktion, mit der das bürgerliche Bewußtsein gerade in die unselige Veräußerlichung, der sie wehren will, unrettbar versinkt, überwunden der mittelalterliche Dualismus des religiös exklusiven, einem unwahren Jenseits zugekehrten und des zentrifugalen Weltgeistes mit seinem selbstmörderischen Kriegszustand, gegen den aller Widerstand ohne jene sittlich rechtliche und sittlich religiöse Erneuerung so völlig machtlos ankämpft. Ob wir den Frieden mit Rüstungen oder mit Abrüstungen erreichen, ist ja gewiß eine der überflüssigsten Kontroversen der Neuzeit. Die Frage ist: ob wir ihn wollen? und die Antwort kommt uns von jeder der streitenden Seiten zu, daß niemand jenes hohe, ja höchste Gut auf dem einzigen Wege will, auf dem es zu erlangen wäre, auf dem sittlich rechtlichen und sittlich religiösen Weg, den uns Planck zeigt.

Insofern und solange werden wir also auch den Kriegszustand

haben und behalten, im Innern wie nach außen. Unabänderlich ist damit — zunächst im Innern — die erbliche Monarchie gegeben, da über den unversöhnten und unversöhnlichen Privatinteressen und Parteien die oberste Staatsgewalt unmöglich eine solche sein kann, die aus dem Volksleben herauswachsen würde, sondern eine außer der bestehenden Unordnung, von dem entzweiten und atomistisch zerfahrenen Volke unabhängige, an sich selbst bestehende, d. h. erbliche sein muß, weil sonst, wie in dem nicht beneidenswerten Frankreich, in den sich ohne sittlichen Grund so hoch schätzenden und immer höher überhebenden amerikanischen Freistaaten u. s. w. das Staatsoberhaupt rein in jene Privat- und Parteiinteressen mit hineingezogen wäre. Ebenso unabänderlich folgt aus den bestehenden anorganischen Zuständen, vor allem aus der ihnen entsprechenden einseitig nationalen Sonderexistenz jedes einzelnen Staates und Volkes die falsche Unbedingtheit, die souveräne Selbstherrlichkeit jedes dieser Nationalstaaten nach außen. Der Berufsstaat ist jenes Widerspruchs der inneren Unordnung und einer bloß äußerlich über ihr stehenden büreaukratischen Staatsgewalt sowie eines erblichen Inhabers derselben los und ledig. Er hat in sich selbst seine innere Ordnung, und nur weil diese doch bloß eine solche der besonderen Berufsseiten und ihrer Berufsorgane ist, muß das Gesetz und die Ordnung des Ganzen in einer von diesen besonderen Organen unabhängigen Weise von der obersten Staatsgewalt vertreten sein. Aus diesen beiden Rücksichten ergibt sich, daß diese oberste Staatsgewalt einem durch das Volk erwählten, aber lebenslänglichen und dadurch von den einzelnen Teilen unabhängigen, ihnen unverantwortlichen Regenten übertragen werden muß, als dem fürstlichen Hüter der gesetzlichen Freiheit aller. Das Verhältnis zwischen Regent und Volk resp. Volksvertretung bestimmt sich hiernach im Innern ganz nach der Rücksicht, ob das Gesetz und die Ordnung des Ganzen, also das organisch rechtliche Berufsverhältnis der Teile zueinander zu wahren ist, oder ob die bestimmte sachliche Zweckmäßigkeit einer Rechtsforderung und ihrer Befriedigung in Frage kommt, wofür nur das Volk selbst in seiner Gliederung nach der ihm innewohnenden vollen Kenntnis der besonderen Verhältnisse zu-

ständig ist. Ebenso ist aber der Berufsstaat in eine universelle, internationale Beziehung gesetzt, nach der von jener nationalen Sonderexistenz und souveränen Selbstherrlichkeit keine Rede sein kann. Damit ist auch nach dieser Seite ein erblich souveräner Gewaltherrscher und militärischer Machthaber völlig ausgeschlossen. Denn während schon die Lebenslänglichkeit dem durch das Vertrauen seiner Mitbürger erwählten Regenten die fürstliche Würde gibt, die er auch dem Auslande gegenüber besitzen muß, hat doch nur er, nicht aber jener Gewalthaber die für die internationale Rechtsaufgabe erforderliche Qualität eines Vertreters dieses besonderen Volkes, seiner organischen Rechtstätigkeit, seiner Berufsstellung zum übrigen menschlichen Ganzen, einer Berufsstellung, kraft der er die allgemeine internationale Ordnung und Rechtsmacht über sich hat, der sich ja ein souveräner Gewaltherr ohne Einbuße an seiner Selbstherrlichkeit nicht unterwerfen könnte. Militärstaaten und ihre Dynastien sind also nach Plancks — vor dem letzten über uns alle verhängten Gericht — nicht zu unterdrückendem Wort so unvereinbar mit einer sittlich rechtlichen Organisation als irgend ein anderes unorganisches Überbleibsel einer Zeit, in der sich Fürsten von Gottes Gnaden der größten Frevel und der Macht, sie zu vollbringen, vor diesem ihrem gnädigen Gott rühmen durften, so gewiß auch alles Vernunftmaß für eine Anschauung aufhört, nach welcher der Heilige, zu dem die Völker um Gnade flehen, mit dieser Gnade ihren Herren beistehe, sie zu verderben. Solchen Konsequenzen der jetzt herrschenden Religion ist durch die sittliche Religion und das sittliche Recht jede Möglichkeit benommen, da über den Regenten, die ja alle nur ihre besonderen Völker, nicht das Ganze vertreten, notwendig die internationale Rechtsmacht steht, sie also schon für ihre Wahl die Anerkennung und Bestätigung durch diese höchste Macht bedürfen und an die internationale Ordnung gebunden, wie zugleich in dieser Beziehung (nach außen) von den nationalen Interessen der durch sie vertretenen Völker unabhängig sind.

Jetzt erst, in der internationalen Ordnung, stellen sich die beiden, oben dem ganzen Rechtsorganismus zugrunde gelegten Gesetze in ihrer alles umfassenden und beherrschenden Bedeutung dar,

von der die Gegenwart, die sich ja aus ihren gesetzlosen Verkehrsverhältnissen und den aus der „offenen Tür“ hervorspringenden Konflikten höchstens zu dem schwächlichen Gedanken von Schiedsgerichten aufschwingt, keine Ahnung hat. Jenes Berufsgesetz, das schon jeden einzelnen zur organisch rechtlichen Arbeit und zum Verkehr seiner Produkte im Dienste des Ganzen verpflichtet, ist gleichermaßen das Gesetz der sämtlichen einzelnen Staaten in ihrem Verhältnis zu allen andern, also zum menschlichen Ganzen, das sie zu zweckmäßiger, einander ergänzender Kulturtätigkeit verpflichtet. Denn schon das allseitige Anrecht des Menschen auf die ursprüngliche Natur führt zur Forderung gegenseitigen Austausches der Produkte, zur Verkehrspflicht der verschiedenen Länder und Zonen, wie solche zwischen den Ländern der gemäßigten Zone hauptsächlich durch den Austausch der höheren Kulturprodukte, zwischen diesen und der tropischen Zone aber durch den Austausch der Naturprodukte gegen jene höheren platzgreifen, dies aber also auf die Berufsordnung der einzelnen Länder und das gegenseitige Rechtsverhältnis derselben untereinander zurückwirken muß. Der Ausschluß der selbstischen und so oft widermenschlichen und ruchlosen Handelspolitik, das menschliche Verhältnis zum Neger, die Wiedergeburt des ganzen Orients u. s. f. — das sind Ziele, zu deren Erreichung das christliche Zeitalter sich völlig unfähig erwies, die nur dem vollendet menschlichen Rechtsbewußtsein vorbehalten sind. So aber wird es eine Hauptaufgabe der internationalen Ordnung sein, zum Zweck der mit der Zeit notwendig werdenden Auswanderung und Kolonisation das ursprüngliche Grundeigentumsrecht zu wahren, überhaupt aber die unendlich vielen und unendlich großen Kulturaufgaben im Sinne der beiden Grundgesetze auf der ganzen Erde, unter allen Rassen, gemäß der innerlich universellen Erneuerung der Menschheit und ihres sittlichen Rechtsbewußtseins durchzuführen. Und nur einem solchen Bewußtsein ist es dann vollkommen verständlich, daß ein mit der Zeit stets wachsender Nachteil, dem die nördlichen Staaten mit zunehmender Übervölkerung gegenüber der Überproduktion fruchtbarerer Landstriche entgegensehen, in der Weise ausgeglichen werden soll, daß von dem Überschusse der südlicheren Länder, auch abgesehen vom Handels-

verkehr, ein relativer Anteil nach den bedürftigen nördlichen abfließe. Der gegenwärtigen Anschauungsweise kann eine solche Forderung nur als eine ganz exorbitante erscheinen, während sie in Wirklichkeit so ganz sachlich notwendig und nur eine Konsequenz der natürlichen organischen Zweckmäßigkeit ist, kraft der dem Teil der Bevölkerung unserer nördlichen Zone, der auf Auswanderung angewiesen wäre, aber (bei steigenden Ansprüchen an die industrielle Produktion) nach dem Berufsgesetz, also dem Ganzen zu gut, zweckmäßiger in der Heimat zurückzuhalten ist, dasjenige, was ihn nach dem ursprünglichen Grundeigentumsrecht zukäme, in der unmittelbaren Form einer Abgabe aus dem überschüssigen Produktionsreichtum jener bevorzugten Länder zuteil werden muß. Ähnlich verhält es sich trotz Monroe- und Afrikander-Doktrinen mit der Rechtsforderung des bleibenden nationalen Verbandes der Ausgewanderten mit dem Mutterlande, — und wieder mit der Rechtsforderung einer die ganze Erde umspannenden meteorologischen u. s. w. Telegraphie, ja mit der in Aussicht genommenen relativen Überwindung der klimatischen Unterschiede, nämlich dadurch, daß durch den Maschinenbetrieb in heißen Ländern auch dem technisch und geistig überlegenen Abkömmling des Nordens die Möglichkeit gegeben wird, die Produktion der Eingeborenen zweckdienlich zu leiten und letztere mehr und mehr zu ihrem Beruf und zu allgemein menschlicher Bildung heranzuziehen.

Die letzte und wichtigste Frage nach der obersten Rechtsmacht läßt sich innerhalb der engen Grenzen, die sich der Einsender ziehen muß, nur mit teilweiser Verweisung auf das Testament Plancks genügend beantworten. Klar ist, und wie Planck selbst gegenüber seinem an allen möglichen und unmöglichen Schwindel gewöhnten Publikum hervorheben mußte, von Grund aus nüchtern ist die Erwägung, daß, ganz abgesehen von den bisherigen Repräsentanten der einzelnen Völker, nicht einmal die künftigen Regenten derselben in ihrer Gesamtheit jene oberste Rechtsmacht darzustellen vermögend wären, weil sie einzeln und zusammen doch nur die wenn auch so unendlich höheren Interessen, die wahren und nicht wie bisher die selbstischen Interessen der vielen Nationen und Staaten zu vertreten haben, also die Wahrung des unabhängig

von allen Einzelrechten und Einzelgewalten, des höchsten vor ihnen, an sich bestehenden Rechts, vor allem auch des ursprünglichen Grundeigentumsrechts, überhaupt nicht den Regenten oder ihrer Gesamtheit zustehen kann, daß hierzu vielmehr nur eine aller Abhängigkeit von denselben, auch der Wahl durch sie enthobene, somit erbliche Rechtsmacht gefordert ist. Jedoch den tiefsten Einblick in die Notwendigkeit und in die Natur dieser obersten Rechtsmacht gibt uns Planck durch die Offenbarung des ganzen Entwicklungsgesetzes sowohl der Natur als des Menschenlebens und seiner Geschichte. Zu diesem Zweck müssen wir (wenn auch freilich auf dem beschränktesten Raum) auf das „Evangelium der Natur" zurückgreifen.

Die erste ursprüngliche Realität oder der unendliche Raum kann sich nicht in Eins (das ja ein unendliches Zentrum sein müßte) zusammenfassen, er stellt sich nur in unendlich vielen einzelnen, wenn auch noch so komplizierten Himmelssphären dar, deren jede also gegenüber dem All ein besonderes, durch das Grundgesetz der Schwere zusammengefaßtes Ganzes ist, obwohl es auch mit dem übrigen Ganzen durch dasselbe Gesetz in Verbindung bleibt. Zugleich mit dem Zusammen des Ausgedehnten, diesem universellen Band aller Himmel, ist also der Grund des Besonderen, des Individuellen gesetzt, und es muß die Entwicklung des Ganzen notwendig diese beiden Seiten, das Universelle und das Individuelle, in sich befassen. Die ineinanderwirkende Konzentrierung oder zentrale Gesamttätigkeit faßt also im Anfang, vor allem individuellen Sein das All zusammen zu selbstlos unfrei universeller Einheit in den himmlischen Zentren, um zuletzt als individuelle, organisch selbständige Zentrumsform wieder zur universellen, aber nun freien Einheit zu werden im Geist und der von ihm geschaffenen selbstlos sittlichen, also vollendet freien Ordnung. Der Übergang der selbstlosen noch unfrei universellen Einheit zu individuellem Dasein liegt also in ihr selbst; denn eben die noch unfrei, warm und licht in ihre Peripherie hinausbezogene Zentrumseinheit kommt ja erst dadurch zu ihrem eigenen Ziel, daß sie sich ganz und wahrhaft zentral, in selbständig nach innen gehender Entwicklung zusammenfaßt und so im Gegensatz zu jener unfreien Hinaus-

beziehung ein neues, in sich konzentriertes, somit individuelles Ganzes schafft und von sich ausscheidet (während das auch nach der Geburt der Erde fortdauernde individuelle Streben ein bloßes Streben bleibt, nicht mehr zu planetarischen Geburten weiterführen kann). Hier sodann beginnt also aus der noch undifferenzierten Keimform auch dieses neuen planetarischen Ganzen die selbständig individuelle Teilentwicklung, in der die Teile, so sehr sie noch durch die Schwere an das übrige Ganze gebunden sind, sich nach der ganzen Anlage des neuen Zentrums aus der individualitätslosen, heißen und lichten Zusammenfassung peripherisch in sich selbst zurückziehen, also selbstisch kalt und dunkel vorerst zu unorganischem Dasein erlöschen. Schon in dieser unorganischen Entwicklung der Stoffwelt zwar betätigt sich, stufenweise sich mitbehauptend, die innere (gasigte, flüssige, feste) Einheit der Stoffe, insbesondere als die ihre Teile immer mächtiger beherrschende chemische Einheit; aber erst indem das Zentrum, statt unmittelbar in sich selbst in individuelle Teilform überzugehen, in zeugendem Erguß mittelbar, durch Ergreifen der schon vorhandenen Stoffe, auf dieser Unterlage sich zur individuellen, ihre Teile innerlich beherrschenden und bildenden (organisierenden) Zentrumseinheit umbildet, ist das ursprüngliche Streben der noch unfreien kosmischen Zentrumseinheit nach innerlicher Selbständigkeit erreicht, und kann und muß nun diese irdische Zentrumseinheit in immer höheren Entwicklungsstufen des zentralen Mutterschoßes zu ihrer Reife kommen, indem sie aus der anfänglichen Versenkung des Zentrums in die Peripherie, in der Pflanze, mittels immer reicherer Gliederung der organischen Teile als Tierseele über diese Peripherie sich erhebt, bis sie, völlig von der sinnlichen Zentrumseite geschieden, als unsinnlich geistige Einheit zum universellen Gegenbild des unfrei in die Peripherie hinausbezogenen Anfangs im Menschen sich vollendet.

Das alles scheint nun freilich sehr wenig oder nichts mit der hier uns vorliegenden Frage nach der künftigen obersten Rechtsgewalt zu schaffen zu haben. Und doch, um mit der Mutter Erde jenen ewigen Bund schließen zu können, mit dem der Mensch erst Mensch wird, der ärmste wie der reichste, der niederste wie der

höchste, muß uns das Gesetz ihrer Entwicklung und kein anderes Hilfsmittel, das Verständnis auch für die Entwicklung des Rechtsorganismus und seine Krone aufschließen. Schon die embryonische des menschlichen Keims, wie sie von Planck uns dargelegt wird, bestätigt in unwandelbarer Konsequenz jenes Gesetz, nach dem das im Keim zusammengefaßte Ganze, so völlig undifferenziert es noch ist, doch den inneren Gegensatz in sich hat einerseits der ursprünglichen Zentrumsanlage, andererseits der durch sie erst auszubildenden noch unbestimmten und ungegliederten Peripherie (welch letztere, eben dieser unbestimmten Natur gemäß, so viele Ähnlichkeiten mit niederen Organen früherer Organismen zeigt, die dann der oberflächlichen darwinistischen Anschauung einen Halt für ihre bornierte Hypothese einer Nachwirkung früherer „Deszendenzstufen“ gaben). Denn auch hier, wie in der Erdentwicklung, kommt die anfängliche noch einseitig zentrale Anlage erst in ihrer peripherischen, zunächst nur vegetativen Ausbildung zu ihrer vollen Konsequenz. Mit vollster Klarheit endlich manifestiert sich dieses Gesetz in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit selbst, obgleich wir freilich besonders hier auf den zweiten Teil des Testaments, „Gesetz und Gang der menschlichen Entwicklung“ verweisen müssen. Als Resultat derselben aber, insbesondere der christlichen Entwicklung auf rechtlichem Gebiet haben auch wir hier, um auf unsern nächsten Zweck zu kommen, davon auszugehen, daß „auch schon die christliche Anschauung selbst in all ihrer Jenseitigkeit doch den Gedanken einer universellen Rechtsmacht mit Notwendigkeit hervorrief“, ja selbst den Grundbesitz, freilich als eine, wie sie selbst, von Gott ausgegangene Gabe, zur Voraussetzung ihres Lehensystems, dieser in Wirklichkeit lediglich aus der Heerfolge u. s. w. hervorgewachsenen Grundeigentumsaristokratie, gemacht hat, und daran die höchste Pflicht gegen das Ganze, nämlich neben dem Zehnten den Kriegsdienst und die des Schutzes gegenüber den an das Lehengut gebundenen Hörigen knüpfte. Unverkennbar liegt dieser den Kaiser als weltlichen Stellvertreter Gottes, der deshalb der kirchlichen Weihe bedurfte, zum obersten Lehensherrn erhebenden Anschauung die Idee zu Grunde, daß das Grundeigentum als die ursprüngliche, nach idealistischer Auffassung, statt von

Natur, von der göttlichen Gnade verliehene Grundlage alles Rechts, die über allem Andern, über Nationen und Staaten stehende geheiligte Ordnung in sich schließe. Und ganz deutlich weist die Zehntabgabe an die Kirche auf das wirkliche, nur idealistisch gefaßte Wesen des höchsten Rechtszweckes hin, der mit all seiner äußerlichen Ordnung nur die Bedingungen für das sittlich religiöse Leben herstellen soll, und wieder die Rechtspflicht gegen die Hörigen auf die im ursprünglichen Grundeigentumsrecht begründete Belastung des Grund und Bodens zu Gunsten der noch einer Eigentumsgrundlage Bedürftigen. So betrachtet, ist es aber nur das einseitig zentrale, unentwickelt religiöse Wesen dieses Kaisertums, in dem der Grund seiner Unzulänglichkeit zu suchen ist. Ihm fehlte die Reife, die Macht, von seiner idealistischen Abkehrung vom Diesseits aus diese diesseitige Welt zu erfassen, zu durchdringen, zu gestalten; das Material zu den Organen, in denen es einst wirken soll, mußte sich zuerst — also, wie in der Erdentwicklung, wie in der embryonischen Entwicklung, auf unorganischem resp. vegetativem Wege — bilden, und erst am Ende dieser Entwicklung kann sich das dann zu seiner Reife gekommene sittliche Rechtsbewußtsein, gleich dem irdischen Zentrum, der noch ordnungslosen oder unausgebildeten Gebiete der bürgerlichen, staatlichen, internationalen Gesellschaft bemächtigen, sie zu sittlich rechtlichen Organen umformen und hierin sein eigenes zentrales Wesen, geschieden von seiner ihm untergeordneten Peripherie, als die oberste, alle, auch die Ärmsten schützende Rechtsmacht behaupten und vollenden.

So aber erst und anders nicht verstehen wir die bisherige Entwicklung und sehen nun doch in versöhnterer Weise auf dieselbe zurück. Wir wissen jetzt, daß und warum gegenüber der göttlich sanktionierten, sachlich aber rein geschichtlich zu selbstischem Sonderbesitz verkehrten Grundeigentumsordnung des Mittelalters die Stände des frei beweglichen Eigentums ohne ein das Ganze durchdringendes sittlich rechtliches Bewußtsein garnicht anders zur Geltung kommen konnten als in ihrem zuletzt zur scham- und zügellosesten Geldherrschaft ausgearteten, rein selbstischen, atomistischen Eigenstreben, das notwendig jene gleich selbstische Feudalordnung und ihr mit der Kirchengewalt kämpfend ver-

flochtenes Kaisertum, aber damit überhaupt alle sittlich höhere Rechtseinheit in seinem einseitig nationalen Sonderdasein verlieren mußte. „Nur die unwahr idealistische Abkehrung führt im Recht wie in der Naturauffassung zum widersinnigen und selbstischen Atomismus." Erst das vollendete sittliche Rechtsbewußtsein kann sich kraft des aller Rechtsentwicklung vorausgesetzten universellen Gesetzes des ursprünglichen Grundeigentumsrechts und der noch wichtigeren Berufsordnung über aller Staatenbildung wieder verkörpern in einer die Freiheit aller, die organische Berufsordnung der gesamten Menschheit wahrenden Zentralgewalt, die zwar beim deutschen Volke in dem auch geographischen Mittelpunkt der europäischen Nationen ihren in seiner Geschichte und seinem (wiedergeborenen) Geiste begründeten Halt und Wohnsitz haben wird, aber nur in ihrer von aller bloßen Nationalgewalt geschiedenen Stellung den mittelalterlichen Jugendtraum der deutschen Nation realisieren kann.

V.

Nietzsche und die Entstehung der sittlichen Vorstellungen.

Von

Prof. Dr. **Paul Schwartzkopff** in Wernigerode.

I. Das individuelle Leben in seiner Stellung zum Gesamtleben unter dem sittlichen Gesichtspunkt.

1. Nietzsches sittlicher Individualismus.

Schopenhauer zuerst hat der buddhistischen Ethik in weiteren Kreisen der modernen Gesellschaft, vor allem unter höher Gebildeten, eine gewisse Vorherrschaft erkämpft. Die Zeichen mehren sich, daß sich diese allmählich ihrem Ende nähert. Die in ihr enthaltene Einseitigkeit tritt immer deutlicher hervor. In dieser Hinsicht gebührt dem Einsiedler von Sils Maria ein Verdienst.

Der Buddhismus will die Vernichtung des Selbst. Für ein Selbst ist aber Selbstvernichtung sinnlos. Höchstens dürfte vielleicht von Selbstverleugnung, Selbstbeherrschung, Selbsterziehung, Selbstzucht die Rede sein. Aber es soll im Grunde überhaupt kein Selbst geben. Der Unterschied zwischen Ich und Du ist angeblich nur scheinbar. In Wahrheit sollen beide dasselbe sein.

Nun, wenn ich wirklich der Andre bin, wird danach freilich auch der Altruismus zum Egoismus. Aber es würde dann in der Tat der Wahrheit entsprechen, wie der Buddhismus es fordert, den Anderen als mein Selbst zu lieben.

Nur mögen „Ich“ und „Du“ in dem gleichen Grunde wurzeln. Aber so ohne weiteres der Andere bin ich eben nicht. Es gibt kein „alter ego“, wenn man es genau nimmt. Das glaubt auch

kein unbefangener Mensch. Daher kann ein gesunder Altruismus nur darin bestehen, daß man den Anderen wie sein Selbst liebt. Nämlich als einen, der mir gleichgeartet ist und demselben Urquell entstammt. So hat der, in welchem sich die Nächstenliebe selber verkörperte, uns mit Wahrheit angewiesen, den Nächsten zu lieben wie uns selbst.

Freilich: der Buddhismus verzichtet ja auf eigentliche Nächstenliebe. Ich soll gegen andere Menschen keinen Haß, jedoch auch keine Liebe, sondern Mitleid hegen. Aber selbst diese Anweisung geht schon über das hinaus, was der Buddhismus fordern und leisten kann. Im strengen Sinne kann er den Altruismus selbst in dieser abgeschwächten Form nicht begründen. Hier fordert in Buddha und seinen Anhängern der gute Mensch sein Recht, dem Buddhismus zum Trotz.

Denn das Individuum ist ja nach Gautama nichtig, bloßer Schein. Was hat nun das Rechtverhalten mit bloßem Scheine tun? Ebensowenig bei anderen, wie bei mir selbst. Die ganze Welt ist für den Buddhisten wertlos, so auch die Individuen Weshalb dann die wertlosen Nächsten überhaupt der Beachtung würdigen? Endlich soll auch das Leid zur Maja gehören, zu der großen Welttäuschung. Was für einen Sinn hat es nun, mitzuleiden und sich dadurch noch ausdrücklich mit dem Scheine zu verbinden! Dies widerspricht vielmehr dem Ziele des Buddhismus selbst, nämlich: den Schein zu vernichten.

Aber in diesem Widerspruch tritt der richtige Instinkt ans Licht. Der Instinkt, daß sich in den Individuen als solchen, die doch allein alles Leid und alle Freude angeht, im Grunde ein wertvolles Wesen äußert, welches es auch in den Erfahrungen des individuellen Lebens nicht bloß mit Schein, sondern mit Wahrheit zu tun hat.

Soll irgendwelche Teilnahme mit Menschen, wenn es auch nur Mitleid ist, Sinn haben, dann ist die Voraussetzung, daß die individuellen Menschenseelen als solche nicht wertlos, geschweige denn bloßer Schein sind. Wenn der Einzelne durchaus nichtig ist, sind dies eben alle Einzelnen. Dann ist auch ihre Summe, die Menschheit, nichtig.

Diesen Wert des Individuums hat in neuester Zeit niemand so energisch betont, wie Nietzsche. So bildet seine kraftvolle Verwertung des Individualismus für die Ethik die Reaktion auf die Einseitigkeit des buddhistischen Altruismus, der das Individuum aufhebt. Dies sollte man nicht mehr verkennen. Man sollte lieber die auf diesem Gebiete von Nietzsche entdeckten Wahrheiten für den Ausbau der Sittenlehre fruchtbar machen. Vor allem für die so schwierige und noch kaum begonnene Untersuchung über die Entstehung der sittlichen Vorstellungen.

Freilich: Einseitig ist Nietzsches Auffassung dieses Vorgangs durch und durch. Beginnen wir gleich mit der Hauptsache. Es ist allerdings das Recht unseres Philosophen, die Selbstliebe wieder in ihr gebührendes Licht zu stellen. Ohne echte Selbstschätzung und Selbstliebe ist keine echte Schätzung und Liebe des Nächsten möglich. Denn den Wert, dessen das Individuum als solches in mir ermangelt, kann es auch in anderen nicht besitzen. Darum leuchtet in einem Brennpunkte des Christentums der Selbstwert der Menschenseele.

Dies zugestanden, so heißt es aber doch das Kind mit dem Bade ausschütten, wenn Nietzsche nun allen Altruismus grundsätzlich durch den Egoismus auflöst und diesen als allein berechtigt hinstellt.

Durch seinen Kultus des Genius und am Ende des Übermenschen setzt er dies Mißverhältnis zwar wieder etwas ins Gleichgewicht. Aber nur auf Kosten seiner eigenen Lehre. Die Gesellschaft soll garnichts gelten; der Genius alles. Ein Volk soll nur dazu da sein, um ein paar Genien, die Menschheit, um endlich den Übermenschen hervorzubringen.

Nun ist ja nicht zu leugnen, daß der wertvollere Mensch wertloseren gegenüber höher gewertet werden muß und, mindestens geistig, herrschen soll. Es ist traurig, wenn das Genie der Masse unterliegt, statt daß diese sich ihm unterordnet. Worin liegt denn aber dieser höhere Wert desselben? Doch darin, daß er reicheren Lebens voll ist, als die anderen Menschen. Welches Lebens? Des Lebens, das sich in allen anderen ebenfalls darlebt, nur nicht so kraftvoll, eigenartig, schöpferisch, umfassend. Ist mithin dieses

Leben, das in allen, mehr oder weniger ausgesprochen, lebt, in den übrigen nichts wert, dann auch nicht in dem Genius.

Die Voraussetzung für den höheren Wert des Genius ist gerade die, daß das Leben, wie es auch in jedem Manne aus dem Volke vorhanden ist, an sich etwas wert ist; daß die einzelne Menschenseele einen Selbstwert hat. So widerspricht sich Nietzsche selbst, wenn er die Persönlichkeit des Genius überhoch einschätzt und die bloß normalen Menschen, ja ganze große Gemeinschaften, aus welchen Genien hervorgehen, verachtet.

Der Genius gewinnt dadurch größeren Wert als andere, daß sein Mikrokosmus ein vollkommeneres Abbild des Makrokosmus ist, daß er das Gemeinschafts- und Alleben wahrer und voller in sich aufnimmt und ausprägt. Der gemeinsame Grund, der sich im All, in der Menschheit, im individuellen Leben offenbart, fordert hier Beachtung. Er betätigt sich in jedem normalen Menschen auf eigenartige Weise. Die Folge ist, daß die menschlichen Einzelleben, mögen sie auch an sich einen relativ höheren Wert haben, als andere einzelne, dennoch der Ergänzung durch die Mehrheit derselben bedürfen.

Der Einzelne wird durch seine Eltern aus dem Ganzen der Menschheit geboren. So wird er von einer ihn umfassenden Mehrheit hervorgebracht, bedingt, getragen, erhalten. Insofern ist ihr Wert höher zu schätzen, als der jedes Einzelnen für sich.

Auch von dieser Seite her entspricht mithin der Altruismus allein der Wahrheit der Sache. Die Fülle des Lebens, welches auch die genialen Individuen erzeugt, ist demgemäß höher zu stellen, als selbst der bedeutendste Einzelne. Und zwar um so sicherer, je umfassender das Ganze ist. Ein Volk ist fast stets mehr wert, als ein von ihm erzeugter Genius; die Menscheit aber ohne alle Einschränkung, da sie das reichste Leben unzähliger Genien aus sich hervorbringt und in sich trägt. Der Wert jedes Einzellebens wird daher durch den des Gesamtlebens bedingt, das sich in den Einzelleben differenziert.

Schon von hier aus ist zu ersehen, daß das Alleben mit seinen Zielen die letzte Norm sowohl für das Einzelleben, als für das Gemeinschaftsleben sein muß. Je mehr beide das Wesen und

die Ziele des Gesamtlebens ausdrücken, desto höher steigt mithin ihr Wert. Dieser liegt zuletzt in der Erfüllung mit dem Geiste und Willen des Gesamtlebens. Religiös ausgedrückt: Der Wert des einzelnen Willens und des Willens der Gemeinschaft ist nach dem göttlichen Willen zu bemessen und zu regeln.

Diesen Sachverhalt spiegelt das rechte Selbst- und Gemeingefühl, sowie auf höchster Stufe das Welt- und Gottesgefühl wieder. Aber erst die fortschreitende Entwicklung des Geistes hebt diese Gefühle in ein zunehmend adäquates Bewußtsein.

2. Nietzsches Begründung der Ethik auf das Prinzip des Lebens.

Dies führt uns auf ein weiteres Verdienst, das sich Nietzsche um die Ethik erworben hat. Er gründet die Sittlichkeit nämlich auf das Prinzip des Lebens. Das ist ja überhaupt der Grundbegriff seiner Philosophie. Steht dem Buddhisten das Sterben, das Absterben und Aussterben am höchsten, so ist für ihn Ziel und Sinn menschlichen Verhaltens, daß ein jeder wahrhaft lebe und sich auslebe.

Mit diesem Hinweis auf das Leben selber hat er aber einen Weg gewiesen, den noch heute die meisten Ethiker vergeblich suchen. Wie unlebendig ist Kants Grundsatz der Sittlichkeit! Ich soll so handeln, daß die Maxime meines Willens als Prinzip für eine allgemeine Gesetzgebung gelten kann. Das ist doch rein formalistisch. Über die innere Beschaffenheit, über den Beweggrund des Wollens und Handelns ist damit nichts ausgesagt. Um die Regel meines eigenen Handelns zu erkennen, müßte ich zunächst die Gesetze des allgemeinen Handelns erkannt haben. Diese aber könnten sich wiederum, wenn ich das menschliche Gebiet nicht verlassen will, nur nach dem Zusammenwirken der handelnden Einzelnen bestimmen. So kommt man aus dem Zirkel nicht heraus.

Dagegen ist das allseitige und vollständige Ausleben, was Nietzsche will, eben die Entfaltung, Ausbildung und Entwicklung der in der menschlichen Natur angelegten Eigenschaften und Funktionen. Hierin liegt ein naturgegebener, konkreter, faßbarer Stoff und Ausgangspunkt für jede Art menschlichen Handelns.

Freilich wird sich dieses Ausleben des Einzellebens in seiner vollen Wahrheit nur bestimmen lassen, wenn man der Tatsache gerecht wird, daß dasselbe einem Gemeinschaftsleben, dem Menschheitsleben, dem Gesamtleben eingegliedert ist; daß es daher seine eigene volle Bestimmung nur in seinem gliedlichen Zusammenhang mit dem zugehörigen Organismus verwirklichen kann. Nietzsches Fehler besteht hier mithin darin, daß er das „Leben", wonach er die Sittlichkeit normiert, nur als Einzelleben faßt oder doch betont.

Man hat also in der Ethik allerdings von der Selbstliebe und dem Werte eigenen Lebens auszugehen. Aber des Lebens, wie es zugleich vom Gesamtleben, vom Leben der Menschheit umschlossen ist. Nur so entsteht die Möglichkeit, beide Seiten gleichmäßig zu würdigen und dem Einzelnen die Stellung anzuweisen, die ihm in der Gemeinschaft zukommt.

3. Die Autonomie der Sittlichkeit bei Nietzsche.

Wenn Nietzsche die Sittlichkeit auf das Leben zurückführt, so ist daran auch dies als ein Fortschritt zu begrüßen, daß er sie dadurch aus den Wolken der Abstraktion herausreißt und wiederum dem Herzen des Menschen einpflanzt. Ein Gesetz, das nur jenseits des Menschen wäre, kann überhaupt kein Gesetz des Menschen sein. Auch wenn es die Sphäre des Menschen überragt, muß es doch in ihn eingehen, um für ihn gelten zu können. Die Sittlichkeit des Menschen kann zuletzt nur das Gesetz seines tiefsten Wesens sein.

Denkt man mithin Kants „radikales Böse" so wurzelhaft, daß es den Bestand der Wurzel selber ausmacht, dann ist überhaupt keine Möglichkeit, es daraus zu entfernen. Man hat es vielmehr als ein Gift zu betrachten, von welchem der Mensch bis in sein Innerstes hinein angesteckt ist. Das infizierte Wesen des Menschen selber aber kann nicht das Böse sein. Es liegt hier eine abnorme Zersetzung der Säfte vor, welche beseitigt werden muß. Ist der Mensch überhaupt nicht auf die Tugend angelegt, so kann er niemals tugendhaft werden. Ohne Bild geredet: Das Böse ist als eine Verletzung oder Verkehrung des Gesetzes und der Ordnung der menschlichen Bestimmung zu denken.

Die Möglichkeit eines solchen scheinbaren Widerspruchs ist in der Eigenart des Menschen begründet, daß er zu dem, worauf er angelegt ist, erst in einem komplizierteren Verlaufe werden kann. Er ist eben ein geschichtliches Wesen im spezifischen Sinne. Dies ist ein Merkmal, welches dem Tiere nicht zukommt. Hier ändert sich in der Folge der Geschlechter das Individuum nicht wesentlich. Die Idee ihrer Gattung wird heute von den einzelnen zu ihr gehörigen Tierindividuen nicht nennenswert vollkommener erreicht, als in früheren Zeiten. Der Mensch aber bildet einen „Übergang“ von einem Reiche intelligenter Tierheit zu einem höheren Reiche. Er hat sich nachweisbar im Laufe der Jahrtausende im Ganzen zunehmend zu einer vollkommneren Art entwickelt. Er ist erst durch die Gesellschaft und Menschheit in ihrem geschichtlichen Leben zu seiner vollen Menschlichkeit gelangt. Ganzer Mensch wird er überhaupt erst als Kulturmensch.

Sprache, Wissenschaft, Kunst, Sittlichkeit, Religion sind ebenso Erzeugnisse, wie Kennzeichen und Merkmale voller Humanität. Sie sind im Laufe einer vieltausendjährigen Geschichte erworben und weiter ausgebildet. Unter diesem Gesichtspunkt kann man den Naturmenschen, obwohl er doch durchgängig mindestens Sprache und Anfänge der Religion besitzt, nur seiner Anlage, aber nicht seiner Entwickelung nach als vollen Menschen bezeichnen. Ebensowenig, wie man diesen schon in dem Kinde anerkennt.

Demnach ist auch das Menschenleben nur im Sinne des vollen Menschen in seiner lebendigen, bestimmungsgemäßen Eigenart zur Norm und Regel des sittlichen Rechtverhaltens zu erheben. Sobald man ihn dagegen, wie dies Nietzsche hier und da tut, vorwiegend nach seinen sinnlichen Naturtrieben, oder absehend von seiner ihm wesentlichen sozialen Beziehung und Bestimmtheit in Betracht zieht, wird man seiner Wahrheit nicht gerecht.

Nietzsche hat mithin soweit recht, als er die Wahrheit menschlichen Lebens als Gehalt, die Gesundheit und Kraft desselben als Form der Tugend faßt. Doch verkennt er, daß zur tiefsten Wahrheit des individuellen Lebens seine Erzeugung aus dem und seine Bedingtheit durch das Gemeinschafts- und Gesamt-

leben gehört, daß daher Wert und Zweck auch des seiner Wahrheit entsprechenden individuellen Lebens nicht allein vom Standpunkte des Einzellebens aus zu bestimmen sind. Die Entwicklung und Ausreifung desselben zur vollen Darstellung seines Wesens kann vielmehr nur in der Unterordnung unter das Gemeinschafts- und Gesamtleben Ziel oder Norm finden.

Sofern das Einzelleben von vornherein im Gesamtleben beschlossen liegt, ist mithin das Normale, daß sich die einzelnen Menschen mit zunehmender Entwicklung mit den höheren Zwecken ihres übergeordneten Organismus erfüllen, dem sie angegliedert sind. Daß sie immer bewußtere und willigere Werkzeuge des größeren Ganzen werden, indem sie dessen Zwecke zu den ihrigen machen und dieselben in den eigenen Lebenszweck aufnehmen, oder vielmehr die eigenen Lebenszwecke immer vollständiger den Zwecken des höheren Lebensganzen einfügen. So erreichen sie ihre eigenste Bestimmung; aber eben als eingeordnet in den sozialen Körper.

Wenn also Nietzsche die bis dahin nicht genügend berücksichtigte Seite der (wahren) Selbstliebe stark betont, so liegt hierin eine sachliche und geschichtliche Notwendigkeit für die Weiterentwicklung des höheren Denkens. Zugleich ist nicht zu verkennen, daß er dabei Darwins Gedanken stetiger Höherentwicklung durch den Kampf ums Dasein, jedoch hier nur innerhalb der Geschichte menschlicher Sittlichkeit, fruchtbar zu machen sucht. Tut er dies einseitig, übertreibend und überkühn, so pflegt sich geschichtlich das bis dahin unterschätzte Gewicht eines Faktors gerade in solcher Weise auszugleichen. Immerhin tritt er mutig an ein Problem heran, das man im Grunde bis jetzt noch kaum ernstlich anzufassen gewagt hat.

II. Die sittliche Entwicklung des Menschen und der Menschheit.

1. Der ursprüngliche Zustand vorwiegender Sinnlichkeit beim Naturmenschen.

Nietzsche sucht nämlich den Weg, welcher die Menschheit von einem vorwiegend sinnlichen Ausgangspunkte dem höheren Ideale entgegenführt. Es handelt sich um die Frage, wie der Natur-

mensch zum Kulturmenschen, der vorgeschichtliche zum geschichtlichen geworden ist. Und zwar steht für uns diese Entwicklung unter dem sittlichen Gesichtspunkte.

Fassen wir demnach die Entwicklung der Menschheit, soweit sie uns angeht und wir ihrer habhaft werden können, nunmehr in konkreter Gestalt ins Auge.

Es ist kaum mehr darüber zu streiten, ob gewisse Sagen und Mythen, die zum Teil hochpoetisch und tiefreligiös sind und ewige Wahrheiten ausdrücken, wörtlich zu nehmen sind und in diesem Sinne die Entwicklungsgeschichte der Sittlichkeit unbedingt entscheiden. Dann müßte schon dem ersten Menschen eine, wenn auch noch nicht völlig vollendete, sittliche Vollkommenheit, statt sittlicher Anlage, zugeschrieben werden. Auch Rousseau meint, daß im wesentlichen erst die Entwicklung des Naturmenschen zum Kulturmenschen dessen sittliche Unvollkommenheit verschuldet habe.

Wir wissen bis jetzt nicht viel von dem vorgeschichtlichen Menschen. Soviel aber darf als ausgemacht gelten, daß der Mensch nicht gleich als Kulturmensch auf der Erde auftritt. Er hat sich vielmehr jedes Stück seiner Kultur in heißem Kampfe mit der Natur und mit seiner tierischen, menschlichen und sonstigen Umgebung, auch in innerem Streite mit sich selbst, erringen müssen. Dabei kommt Darwins Hypothese, der den Menschen direkt oder indirekt von einer besonders vollkommenen Tiergattung abstammen läßt, hier garnicht unmittelbar in Frage. Dies würde unter unserem Gesichtspunkte nur ein Streit um Worte sein.

Hat der Mensch sich die ganze Natur in stetigem Werdegang unterwerfen müssen, so fehlte ihm anfangs notwendig alle Erfahrung, die ihm erst aus diesem Verkehr mit der Natur und der Arbeit an ihr erwachsen konnte. Auch Mäßigung und Selbstbeherrschung konnte nicht von selbst kommen. Der Mensch mußte seine eigene Natur erst bezwingen, ihre niederen Triebe den höheren unterordnen lernen. Er war mit einem Worte ein kraftvolles, gesundes, aber unreifes Wesen, das erst allmählich aus der Fläche in die Tiefe, aus den sinnlichen in die geistigen Interessen hineinwachsen konnte.

Daher war er auf diesem Wege notwendig auch in seinen einzelnen Entschlüssen und Taten mannigfachen intellektuellen Irrtümern, sowie Irrungen in seinen Werturteilen ausgesetzt. So mußte es wiederholt zu Handlungen kommen, in welchen er z. B., wenigstens für den Augenblick, sinnliche Zwecke höheren Zwecken überordnete. Denn gerade diese Ordnung entsprach der zunächst vorwiegend entwickelten sinnlichen Seite seines Wesens. Dagegen widersprach sie allerdings seiner höheren Bestimmung, deren Verwirklichung seine Aufgabe für die Zukunft war.

In diesem objektiven Sinne ist für ihn schon jetzt die „Sünde“ vorhanden. Da aber des Menschen sittliches Bewußtsein noch nicht hinreichend ausgereift war, so fehlte ihm das Bewußtsein auch der Sünde. Der Mensch war trotz allem noch frei von eigentlicher „Schuld“, d. h. von der mit bewußter Absicht begangenen Sünde. Erst für den rückwärts blickenden Menschen, der sich zugleich seiner in der Zukunft liegenden Bestimmung bewußt wird, für den sich also die punktuelle Gegenwart nach beiden Seiten hin organisch erweitert hat, und der nun seinen gegenwärtigen Zustand oder seine Handlung an diesem Ideale mißt, kann das Bewußtsein der Sünde entstehen. Das Innewerden jener höheren Beziehung konnte sich erst nach und nach klären, befestigen und kräftigen.

Um dies einzusehen, muß man vor allem bedenken, daß der Naturmensch, auch heute noch, mehr oder weniger ein Kind des Augenblicks ist. Er konnte daher anfangs garnicht anders, als durch Impulse bestimmt werden. Denn die Empfindungen, mit welchen alle Erfahrung beginnt, sind als solche Augenblickserregungen. Denken und Urteilen aber kommt anfangs immer erst, auf Grund von Erfahrungen, eine Strecke hinter den Empfindungen und hinter den Handlungen her, welche durch die sinnlichen Triebe, zunächst unwillkürlich, ausgelöst werden. Wem hätte also der Mensch in jenem Zustande überhaupt folgen können und sollen, als seinem unmittelbaren Begehren?! Seine, zunächst unreife, Handlungsweise konnte somit nur auf Grund wiederholter und längerer Erfahrung Klarheit, Festigkeit und Dauer gewinnen.

Die Erscheinungen, die sich unter dem Gesichtspunkte entwickelterer Sittlichkeit als Selbstsucht und Sünde darstellen,

sind demnach zunächst nur als Symptome menschlicher Unreife aufzufassen.

Aus alledem ergibt sich also Recht und Anlaß, wie noch jetzt jedem, zunächst unreifen, Kinde, so der Menschheit, auch in sittlicher Hinsicht, ein allmähliches Ausreifen zuzuschreiben. Jedes Kind ist von Hause aus weit überwiegend „Egoist“. Seine zunehmende Entselbstung kann erst ein Produkt der Entwicklung sein. Aber es ist schuldlos und weiß noch nichts von bewußter Sünde. Erst wenn das Kind in abnormer Dauer auf dem Standpunkte der Kindheit zurückbleibt, darf dies als Krankheit gelten. Aber ganz normalerweise geht erst aus der Unreife des Kindes, durch das stürmische Begehren des Jünglings hindurch, eine allmähliche Ausbildung der höheren, geistigen Interessen hervor.

Einen derartigen Entwicklungsgang muß auch der Fortschritt der Menschheit im großen in seiner Weise aufweisen. Erst ein abnormes Stehenbleiben derselben auf vormenschlichem, untermenschlichem Standpunkte darf auch hier, im besonderen auf sittlichem Gebiete, als „Atavismus“ gelten. Auch der Naturmensch vermochte sich erst nach und nach von einem einigermaßen tierähnlichen, kindlichen Egoismus zum bewußten Altruismus zu erheben.

Hieraus erwächst, wenigstens im allgemeinen, die Berechtigung, die Art des Naturmenschen und der menschheitlichen Entwicklung durch den Werdegang des Menschenkindes zu beleuchten, wie wir ihn noch jetzt in der Kinderstube beobachten können.

Die ethnologischen Forschungen der letzten hundert Jahre haben, bei aller Lückenhaftigkeit, hinreichendes Material erbracht, um die geschichtlichen Anfänge wichtiger Kulturvölker, wenigstens in ihren Grundzügen, zu erkennen. Ich nenne nur die Römer, die Griechen, die Inder, die Chinesen, die Perser, die alten Deutschen. Auch können wir diese Kenntnisse durch das Verhalten mancher noch jetzt nicht oder nur wenig kultivierten sogenannten „wilden“ Völker ergänzen. So lassen sich, bei allen Vorbehalten im einzelnen, bedeutsame Punkte ihrer durchgängigen Entwicklung, auch in sittlicher Hinsicht, geschichtlich feststellen oder doch mit hinreichender Sicherheit erschließen. Gerade hier hat Nietzsche nun schätzbare Beiträge zur Aufhellung mancher dunkeln Stellen geliefert.

Indessen kann ich an diesem Orte nur auf einige Hauptgedanken aus seinen für unsern Gegenstand grundlegenden Schriften: „Jenseits von Gut und Böse“ und „Genealogie der Moral“ eingehen. Nur muß man nach obigem von vornherein gewärtig sein, daß der enthusiastische Prophet des Individualismus nur diejenige Seite der sittlichen Entwicklung sieht, die ihren Anstoß aus dem Egoismus der Individuen in ihrem Kampfe mit einander empfängt, dagegen für die stilleren, verborgeneren Bewegungen, die dieser Selbstsucht in der Tiefe des Menschenherzens widerstreiten, keinen unbefangenen Blick hat. So wird die Entstehung der sittlichen Vorstellungen unter dem äußeren, objektiven Gesichtspunkte meist richtig, wenn auch zu grell beleuchtet. Hingegen der tiefere Vollzug der Entwickelung des Subjekts selber auf Anlaß jener egoistischen Zusammenstöße findet, wenigstens nach seiner altruistischen Seite, keine gerechte Würdigung. Daher die cynische Verzerrung so mancher Vorgänge des Seelenlebens zur Karikatur. Daher die einseitige Herleitung der „selbstlosen“ Liebe aus bloßer Schwäche und Unvermögen, ernstester Selbstüberwindungen in Reue und Buße aus nach innen geschlagener Rache und asketischer Grausamkeit, unverfälschter Demut aus verstecktem Ressentiment einer Sklavenseele.

Doch liegt mir hier mehr daran, die Grundzüge der Entstehung sittlicher Vorstellungen im allgemeinen zu skizzieren, als dieselben in allen einzelnen Arten der Seelenbewegungen nachzuweisen. Ich lege nur den Ton darauf, wie sehr die von Nietzsche vernachlässigte altruistische Seite des subjektiven Vorgangs der Hervorkehrung bedarf. Denn allein in der Tiefe des Subjekts kann jener zarte Gesinnungswandel vor sich gehen, der aus dem Naturmenschen den Kulturmenschen, aus dem unreifen den gereiften, aus dem egoistischen den selbstlosen, aus dem unsittlichen oder sittlich unentwickelten den vollsittlichen Menschen hervorbringt.

2. Die „Herrenmoral“.

Dem Dargelegten gemäß, herrscht in den ersten Anfängen menschlichen Lebens naturgemäß das Recht des Stärkeren. Und

zwar im physischen und seelischen Betracht. Dabei ist es selbstverständlich, daß jeder die ihm mitgegebene Überlegenheit der größeren Kraft oder List in weitgehendem Maße anwendet. Mit welcher Harmlosigkeit macht selbst noch ein Odysseus von letzterer Gebrauch! Hierin hat Nietzsche sicherlich recht.

Wenn sich Kinder miteinander um Güter oder Genüsse streiten, so gewinnt auch heute noch der Kräftigere, Willensstärkere oder Klügere die Oberhand und bedient sich seines Vorteils mit fast völliger Rücksichtslosigkeit. Auch erwäge man, daß Kraft und Wert des leiblichen und seelischen Lebens in den ursprünglichen Verhältnissen der Menschheit noch fast gänzlich parallel liefen, daß demnach die körperlich Kraftvolleren auch die geistig Tüchtigeren zu sein pflegten. Wenn man ganze Völker nimmt, so ist dies ja bis zu einem gewissen Grade auch jetzt noch der Fall. Die Kehrseite davon ist die, daß leibliche und sittliche Entartung bei den Völkerschaften in Wechselwirkung zu stehen pflegen.

So vergewaltigt in der Regel das tüchtigere Volk im Kampf ums Dasein das untüchtigere und gibt ihm gewisse Gesetze. Unleugbar mußte auf diese Weise die herrschende Rasse der niederen auch mancherlei Anschauungen von der rechten und verkehrten Art zu leben aufprägen. Sicherlich schätzte sich der Stärkere als den Vorzüglichen, Besseren, sah den Besiegten, den Schwächeren, als den Minderwertigen an und behandelte ihn dementsprechend.

So weist denn Nietzsche mit Recht darauf hin, daß sich Spuren einer solchen „Herrenmoral“ noch jetzt erhalten haben und sich auch sprachlich nachweisen lassen. Dies gilt natürlich nicht nur von Völkern, von denen das eine das andere besiegt und unterwirft, sondern auch von Gruppen, Stämmen und Klassen innerhalb eines Volkes, unter denen die einen den anderen übergeordnet sind und sie mehr oder weniger beherrschen und bestimmen.

Nur ein aristokratisches Augenmaß kann auf deutschem Gebiete den „schlichten“ Mann in einen „schlechten“ umgewandelt und auf griechischem den mit Mühe beladenen (poneros, mochtheros) als „schlecht“, „böse“ mit dem Nebengedanken des „Unglücklichen“ gestempelt haben. Ähnlich wird der Furchtsame und Feige als

schwach, schlecht und unglücklich geachtet, denn zu allen diesen Bedeutungen kommt das Wort „deilos“.

Dagegen genießt der Held, welcher den Schwachen überwältigt, in erster Linie Achtung und Bewunderung. Vor allem bei seinesgleichen. Ja seine Stärke, wenn auch nicht deren Anwendung, macht allgemeinen Eindruck und erzwingt, selbst bei den Unterdrückten, freilich widerwilligen, Respekt. Stärke, Geschicklichkeit und List stehen bei unreifen Menschen, zumal im Naturzustande der Menschheit, aber auch noch in späteren Perioden, fast einzig im Werte, während den Schwachen, welcher unterliegt, den Gutmütigen, der sich etwas gefallen läßt, Verachtung und Schimpf trifft. Nur dem Sieger wird Großmut und Hochherzigkeit gegenüber dem Besiegten zugute gerechnet. Insofern jene Stärke freilich verderblich wirkt, tritt bei den Unterdrückten, wie wir sogleich sehen werden, noch ein anderes Gefühl hinzu.

Dem Vergewaltiger als solchem liegt nun, unter gewissen Einschränkungen und bis zu einem gewissen Maße, das Schuldgefühl zunächst fern. Zumal bei einer Vergewaltigung von Fremden. Jene wird mit gänzlicher Harmlosigkeit, ohne eigentliche Bosheit, geübt. Erst engere Zusammengehörigkeit von Menschen läßt zartere Gefühle aufkommen. Dies Zwingen und Vernichten geschieht um so naiver, als der Vergewaltiger, je unreifer er ist, destoweniger die Folgen seines Tuns übersieht.

Ein Tier tötet das andere, wenn man von unmittelbarster Gattungszugehörigkeit absieht, ohne die geringsten Bedenken. Die zärtliche Katzenmutter bringt ihrer Aufzucht, mit dem Gefühle stolzer, fast humoristischer Überlegenheit, junge Mäuse und Vögel, um sie mit diesen ihr grausames Spiel treiben zu lassen. Der Held der Urzeit kann, wie schon aus seinen Taten zu schließen ist, nicht viel anders empfunden haben, wenn er einen Gegner niederwarf oder einen Gefangenen marterte und qualvoll tötete. Er gab leicht genug sein eigenes Leben preis. Noch leichter aber das Leben derer, welche ihm im Wege standen, sofern sie ihm nicht die Spitze bieten konnten.

Ein Beispiel dafür, wie wenig Skrupel sich auch ein christliches Volk aus grausamer Ausrottung eines anderen macht, hat

uns in neuester Zeit der Krieg der Engländer gegen die Buren geboten.

Soviel ist wahr an Nietzsches Herrenmoral.

3. Nietzsches Sklavenmoral.

Aber auch Nietzsches Ableitung der „Sklavenmoral" enthält manches Wahre. Auch hier wird man das von ihm Gefundene nicht ohne weiteres verwerfen dürfen, vielmehr die Grenzen abstecken müssen, innerhalb deren es Geltung hat. Es ist eine alte Erfahrung: wer nicht selbst gelitten, hat mit anderen kein Mitleid. Das Kind, wie das Tier, ist nur deshalb oft so hartherzig und grausam, weil es den Leidenden nicht sich selber gleichsetzt. Erst wer gelitten hat, lernt das Mitleid schätzen. Eigener Schaden macht zunächst klug und dann auch mitfühlend. Das Mitleid mit Fremden wenigstens wird im Kreise der Unterdrückten oder Leidenden seine erste Schätzung und Würdigung gefunden haben.

Allerdings kennt die Liebe der Mutter, selbst schon der Tiermutter, ein gewisses Mitgefühl mit den von ihr Geborenen. Denn die Kinder bedeuten schon leiblich die Erweiterung ihres eigenen Selbstes. Doch ist zu beachten, daß auch dieses Mitleid teilweise auf vorhergegangenen eigenen Leiderfahrungen ruht.

Wiederum ist selbst das elterliche Mitgefühl nur relativ selbstlos. Es hat, vor allem auf seiten des Vaters, seine Grenzen, zumal bei Naturvölkern. Dabei sehe ich davon ab, ob sich, auf frühester Stufe, der Vater das Kind überhaupt zugerechnet hat.

Sogar die Mutterliebe hält nicht immer Stich. Sie pflegt bei den Tieren nur solange zu bestehen, als die Jungen durch das dringendste Bedürfnis an ihre Säugerin und Beschützerin gekettet sind. Umgekehrt ist ja in gewissem Maße auch die Mutter, schon körperlich, auf ihre Säuglinge angewiesen.

Allerdings beginnt die Mutterliebe bei den Naturvölkern dauerhafter zu werden und sich zu vergeistigen. Die Hilflosigkeit des Menschenkindes ist übrigens auch weit größer als die der Tierjungen.

Sobald sich's aber um Fremde handelt, versagt das Mitgefühl leicht, zumal bei Menschen niedrigerer Stufe. Hier haben die

Vorstellungen der furchtbaren Leiden, die die Naturmenschen einander zufügen, nicht genug Wärme und persönliches Interesse, um von den Urhebern derselben auch nur in ihrer ganzen Bitterkeit begriffen zu werden. Es sind für sie Ereignisse, bei denen sie vorwiegend die eigene Leidlosigkeit, sowie das Gefühl ihrer Stärke und Überlegenheit genießen. Sie wenden jene grausamen Bilder nicht oder nur ganz entfernt auf die eigene Person an.

Doch hat Nietzsche hier soweit unrecht, als er von der natürlichen Sympathie der Menschen für die absieht, die ihnen gänzlich als ihresgleichen erscheinen, weil sie mit ihnen durch engste Blutsverwandtschaft verbunden sind. Sonst könnte er das Mitleid nicht ausschließlich aus der Empfindung der Leidenden herleiten.

Noch schlimmer aber ist es, wenn er das Mitgefühl, wo es sich auch findet, möglichst durch selbstsüchtige Motive verunreinigt und im Grunde überhaupt nur an Egoismus glaubt. Hier führen ihn die Konsequenzen seines einseitig individualistischen Prinzips über die Grenzen aller Naturwahrheit hinaus. Richtig ist nur, daß das Mitleid oft mit anderen selbstsüchtigen Motiven versetzt und dadurch getrübt und unlauter wird. Dennoch sollte man nicht nötig haben zu versichern, daß es nicht nur egoistische Triebe, sondern auch altruistische Neigungen, daß es echtes Mitgefühl gibt. Und zwar bei den edelsten Geistern, deren altruistischer Wein schon aus dem egoistischen Most herausgeläutert ist, am meisten. Es ist eine Blasphemie, alles Mitleid aus Willens- und Nervenschwäche herzuleiten. An Wahnsinn aber grenzt es, gar das ganze Christentum aus weichlicher Nervenschwäche und heimtückischer Herrschsucht zu erklären und es als den raffiniertesten Sklavenaufstand darzustellen. Damit wird das Göttliche im Menschen besudelt, und die lauterste Blüte gottähnlicher Nächstenliebe und Humanität in den Staub getreten.

Die Fähigkeit des Mitgefühls ist von Anfang an im Menschenherzen vorhanden. Denn sie ist ja schon in dem natürlichen leiblich-seelischen Instinkte der Gleichartigkeit begründet, den selbst das Tier in einem gewissen Grade besitzt. Wäre der sich hierauf gründende Altruismus nicht von vornherein im Menschen angelegt; gehörte er nicht, wie ich gezeigt habe, mit zur Wahrheit des echten

Menschentums, so würde sich wahres Mitleid überhaupt niemals entwickeln können. So sehen wir das Mitgefühl im Verkehr der Menschen miteinander zwar erst nur im stillen wirken, nach und nach aber, wenigstens im großen, je länger, je mehr vorwiegend.

Das aber ist freilich wahr, daß sich dieses Mitgefühl bei dem Urmenschen erst allmählich aus vorwiegendem Egoismus herausarbeiten mußte und nur als späte Frucht höchster Humanität in vollkommnerer Gestalt auftritt. Der Altruismus betätigt sich, wie wir sahen, anfangs nur in engsten Grenzen, entfernt sich erst langsam von dem reinen Naturboden und erweitert seinen Spielraum dann auf zunehmend umfassendere Kreise. Es bedurfte jedoch langer Zeiträume und harter Anstöße, um die Schale der Borniertheit des Kopfes und Herzens zu sprengen und die fruchtbaren Ströme der Liebe auf weitere Gefilde hinüberzuleiten.

Wollen wir ein Beispiel aus der jüngsten Zeit dafür, wie sich eine derartige Vertiefung und Verfeinerung der sittlichen Anschauungen vollzieht, so brauchen wir nur an die soziale Frage zu denken. Noch vor 40 Jahren waren sich nur ganz Vereinzelte bewußt geworden, daß die Gesellschaft verpflichtet sei, der durch die Entwicklung der Technik entstandenen Arbeits- und Nahrungslosigkeit der unteren Klassen abzuhelfen.[1]) Nunmehr ist diese Pflicht in jedermanns Bewußtsein übergegangen. Aber wie ist das gekommen? Nicht etwa so, daß dies Pflichtbewußtsein von selbst, aus innerer Freiheit, erwacht wäre. Nein! Der handfeste Sturm der Sozialdemokraten und die von dieser Seite für die Gesellschaft drohende Gefahr hat jene altruistische Einsicht zuerst in den besten Herzen wachgerufen. Andererseits aber wäre es höchst verkehrt, das gesamte Erwachen des sittlichen Bewußtseins in dieser Hinsicht aus Zwang und Furcht zu erklären. Das waren nur die äußeren Anstöße, die sodann eine Entwicklung des sittlichen Gefühls und daraufhin eine Weiterbildung der sittlichen Anschauungen veranlaßten. So entwickelten sich diese Regungen wahrer Nächstenliebe wenigstens bei allen besseren Menschen, während freilich bei vielen anderen die Angst das herrschende

[1]) Von den staatlichen Behörden sehe ich dabei ab.

Motiv geblieben sein mag oder doch die Lauterkeit der Gesinnung durch anderweitige Beweggründe teilweise getrübt wurde.

4. Das „Böse".

Wir werden nun sogleich dazu übergehen, zu untersuchen, auf welche Weise der Mensch aus einem Egoisten zum Altruisten wurde. Nur einem wichtigen Begriff wollen wir uns zuvor noch ausdrücklich zuwenden, welchen Nietzsche ebenfalls auf die sogenannte Sklavenmoral zurückführt. Es handelt sich um das eigentlich sogenannte Böse. Es fragt sich, wie man dies zuerst in seiner Verwerflichkeit empfinden lernte.

Den richtigen Weg scheint schon die Tatsache zu weisen, daß es das gerade Gegenteil des Mitgefühls darstellt. Nietzsche hat gewiß darin recht: es ist eine andere Gesinnung, wenn der mutige, starke und stolze Sieger auf das Schwache und Furchtsame als auf etwas Gemeines, Unvornehmes, Feiges und in diesem Sinne Verächtliches herabblickt und es als „schlecht" bezeichnet, und wenn umgekehrt die Schwachen die Gesinnung solcher Leute deuten, von denen sie rücksichtslos geschädigt, verderbt, vernichtet werden, und dies Verfahren „böse" nennen. Es ist daher in der Tat einleuchtend, wo wir die ersten Erfahrungen des eigentlich Bösen zu suchen haben werden. Das Böse im ethischen Sinne wurde nicht zuerst von denen mit tieferem Eindruck empfunden, welche es übten, sondern die durch dasselbe litten. Man wird sich deshalb nicht wundern, wenn der entsprechende Begriff und das Wort dafür in erster Linie von den Unterdrückten geprägt worden ist.

Während also Starken und Mutigen, welche der anderen Herr zu werden vermochten, eben diese Herrengesinnung als „gut" erschien, erkannten die Unterdrückten und Geknechteten hierin gerade das „Böse", hingegen das wahre Rechtverhalten des Menschen gegen den Nächsten, mithin das „Gute", vorwiegend in dem Gegenstück des durch die Unterdrücker erfahrenen Bösen.

Man sollte diese wichtigen Punkte an Nietzsches Herren- und Sklavenmoral nicht in Bausch und Bogen bestreiten; zumal ja doch früher oder später dasjenige daran anerkannt werden muß,

was der Wahrheit entspricht. Erst so erwirbt man das volle Recht dazu, die mancherlei verkehrten und verderblichen Folgerungen abzuwehren, die der geistvolle Fanatiker daran knüpft, und um derentwillen man abgeneigt ist, auch die von ihm gefundenen Wahrheiten einzuräumen.

So ist es richtig, wenn Nietzsche betont, daß die heimtückische, aus Ressentiment, aus zurückgetretenem Rachegefühl entstehende Ranküne der Unterdrückten oft viel boshafter ist, als die rücksichtslose, dreiste und freche Vergewaltigung. Die Dauer des ungestillten Rachedurstes macht in der Tat die Stimmung erst wahrhaft krankhaft, giftig und eingefleischt, während der Sieger nach erreichtem Ziele sich über das Vergangene hinwegsetzt und auch sein Zorn keinen Anlaß hat, in bitteren Haß auszuarten.

Sehr verkehrt ist es nun aber, wenn Nietzsche das Böse eigentlich nur in der Rachsucht des Unterdrückten finden will und ihr gegenüber das lieblose, ja oft unmenschliche Niederwerfen und Vernichten der Schwächeren von seiten der Stärkeren im Grunde „gut“ und nur durch die feige Niedertracht der Unterdrückten fälschlich zum „Bösen“ umgewertet findet. Freche Vergewaltigung kann selbst den Edelsten vorübergehend zur Rachsucht entflammen, und der Grad der Gewissenlosigkeit im Verüben von Mord, Brand und Schändung ist wahrlich nicht das Maß für wahren Adel der Gesinnung, trotz des blutigen Cesare Borgia. Hier wird denn doch die Form der Tugend gründlich mit ihrem bereits oben angegebenen, echten Gehalt verwechselt.

Der Grundfehler unseres Philosophen besteht auch hier wieder darin, daß er die von ihm zuerst gesehene und überscharf beleuchtete eine Seite der Wahrheit für die ganze Wahrheit nimmt. Infolgedessen meint er kurzsichtigerweise, durch seine Erwägungen die Objektivität und den ewigen Wert der Vorstellungen „gut“ und „böse“ aufzuheben, wähnt die tiefsten Grundanschauungen der Sittlichkeit zufälligen, ja niedrigen Motiven entsprungen und glaubt sie daher einer radikalen Umwertung bedürftig. So gerät er hier wirklich in die Gefahr, die Gewalt des Stärkeren als die allein berechtigte Maxime für das Verhalten der Menschen untereinander hinzustellen, der „blonden Bestie“ ein unverdientes Denkmal zu

setzen und den Grundsatz jener zucht- und gottlosen Assassinen, nichts sei böse und alles erlaubt, als die unübersteigbare Höhe der Weisheit auszugeben.

Es ist indessen auffallend, wie nachdenkliche und gerechte Leute hier haben den echten Nietzsche finden wollen, während dies doch nur die Entartung seiner kraftvollen, aber fanatischen Einseitigkeit bedeutet. Es wird eben immer noch das Grundstreben des Philosophen nicht verstanden, der selbst erklärt hat, daß man es mit seinen, zumal in der Polemik ausgestoßenen, Worten nicht genau nehmen dürfe. Dergleichen waren Bombenschläge, mit welchen er denjenigen vergalt, die in allem, was er sagte, weil es einseitig und teilweise gefährlich war, das Wahre, Neue, Notwendige blind verkannten und nur Gift und Lüge darin sahen. Denen gegenüber, welche in ihm den Satan witterten, war er stolz darauf, sich als solcher zu gerieren.

Wenn er die Naturkraft überschätzt, so liegt der Grund vor allem darin, dass er allein in der vollen Gesundung der erkrankten Zeit das Heil erblickt. Dies führt ihn nun aber auch dazu, die Grenze zwischen dem sinnlichen und sittlichen Wesen des Menschen zu verschieben und das Rechtverhalten desselben hier und da nur im Geltendmachen seiner Überlegenheit an Körperkraft und Willen zu erblicken, ohne viel nach der Qualität und der sozialen Beziehung dieses Willens zu fragen. Und doch macht, wie wir sahen, gerade diese erst den wahren Wert des Menschen aus. Jener Fehlgriff Nietzsches geht eben wieder deutlich auf seine einseitig individualistische Grundanschauung zurück. Denn wer keine Gemeinschaft kennt, nach welcher sich das Individuum zu richten hat, sondern umgekehrt jene durchaus in den Dienst des Einzelnen stellt, der kann das Ideal der Sittlichkeit nur in rücksichtslosem Egoismus finden. Sind jene Voraussetzungen des Philosophen richtig, dann verdient es pure Anerkennung (sofern dafür überhaupt Raum bleibt), wenn das Individuum die Wahrheit der Sache mit aller ihm zu Gebote stehenden Macht vertritt. Diese Wahrheit aber kann dann in nichts anderem bestehen, als in der unbedingten Überlegenheit der Persönlichkeit. Denn die Kraft ist die rechte Art aller Tugend. Es fragt sich nur, worein die Tugend zu setzen

ist. Ihr kommt das wahre Recht des Stärkeren zu. So ist ihr zuletzt der Sieg gesichert. Nur derjenige wird unmittelbar oder mittelbar Sieger bleiben, der als Individuum die wahrheitsgemäße Stellung zum Ganzen, zur Gemeinschaft, zur Menschheit innehält. Denn aus der Wahrheit fließt die Kraft. Nur entspricht gerade die Einordnung und Unterordnung des Einzelnen gegenüber dem Ganzen der Wahrheit der Sache. So behält die Selbstliebe nur Recht in stetiger Beziehung auf die Nächstenliebe; der Egoismus ist durch den Altruismus zu bändigen, zu regeln und einzuschränken.

5. Das Gedächtnis die Voraussetzung der Sittlichkeit.

Indessen ist nunmehr, zu schärferer Bestimmung des Sachverhalts, die allgemeine seelische Lage noch näher zu prüfen, in welcher sich der Naturmensch befand, als in seiner Seele die ersten sittlichen Vorstellungen entsprangen. Dann wird sich zeigen, daß, so verkehrt Nietzsches grundsätzliche Auffassung vom Wesen der Sittlichkeit sein mag, dennoch von ihm die Richtung des Weges im großen und ganzen richtig angegeben ist, auf welchem die Menschheit zu Kultur und Sittlichkeit emporstieg.

Wir greifen auf die oben gemachte Bemerkung zurück, daß der kindliche Urmensch, wie noch heute das Kind, naturgemäß zunächst für den Augenblick lebt und sich erst langsam eine Zukunft im volleren Sinne erwirbt. Es gibt ja selbst in unseren höheren Kulturen noch Menschen von so leichtem Sinn, daß es ihnen an Gedächtnis, wenigstens in sittlicher Beziehung, fast gänzlich mangelt. Selbst andauernde Erziehung, Zucht, Einschränkung und Strafe vermögen dem oft schwer oder nur teilweise abzuhelfen. Dieses Leichtnehmen ist es, vermöge dessen dem Tiere, dem Kinde und Naturmenschen kaum ein Augenblick der Lebensfreude entgeht, wodurch so schnell auch alles Schwere vergessen wird. In Schranken gehalten, bleibt solch leichter Sinn selbst für den entwickelten Menschen eine herrliche Gabe.

Andererseits aber wirkt er im Verkehr der Menschen untereinander in vielen Hinsichten äußerst schädlich. Das impulsiv gegebene Versprechen wird nicht gehalten, auch der gute Vorsatz

nicht erfüllt, sobald die Neigung vorüber ist, die dazu trieb. Das schwerste Vergehen wird ohne Spur von Reue vergessen, als wäre es nie gewesen. Kein fester Plan wird für die Zukunft gemacht. Daher stürzen die Leichtsinnigen oft blindlings ins Verderben und ziehen viele andere mit.

So vermochten denn gewisse Sitten, die sich unter den Naturmenschen zu bilden begannen, erst allmählich größere Dauer zu erlangen. Von einem Sichverpflichtetfühlen, welches nicht durch unmittelbare Naturtriebe eingegeben und festgehalten wurde, konnte erst nach und nach die Rede sein. Eigentliche Gerechtigkeit gab es zunächst gar nicht, oder doch nur in sehr eingeschränktem Maße und instinktiver Art. Jedenfalls pflegte sie nur soweit geübt zu werden, als es dem, welcher die Macht besaß, augenblicklich anstand.

Um auch nur die seelische Unterlage für eine eigentliche Sittlichkeit zu schaffen, dazu war also vor allem nötig, daß der Mensch nicht mehr bloß Kind des Augenblicks blieb, sondern eine Vergangenheit und vor allem auch eine Zukunft bekam. Mit anderen Worten: zunächst mußte sich das Gedächtnis kräftiger entwickeln. Ohne Gedächtnis kein Gewissen, kein Pflichtgefühl, kein Schuldbewußtsein, keine Sünde u. s. w.

Alle diese Seelenbewegungen waren unmöglich, so lange der Erinnerung die hinreichende Dauer fehlte. Denn damit mangelte auch dem Verstande die Möglichkeit rechter Überlegung und dem Streben die nötige Zuverlässigkeit.

Es handelt sich mithin nunmehr um die Art und Weise, wie dem menschlichen Gedächtnis in Urzeiten, vor allem sofern es sich auf den Verkehr der Menschen untereinander bezog, am wirksamsten Dauer verschafft sein mag.

Bei Tieren, bei Kindern, bei niedrigstehenden Menschenklassen der jetzigen und früherer Zeiten pflegt das Gedächtnis am lebhaftesten körperliche „Denkzettel“, Schmerzen und Schädigungen festzuhalten. Welches Kind gerät, selbst in unserer Kulturwelt und unter den Höchstgebildeten, ohne Schläge und Züchtigungen!

Die ursprünglichen Menschenhorden schädigen und vernichten sich gegenseitig schonungslos, zumal sofern sie einander fremd und

feind sind. Aber nun entsteht bald die Rache in der Form der Blutrache. Denn die Urmenschen tragen ihre Schädigungen einander gar sehr nach. Sie warten beharrlich die günstige Gelegenheit der Vergeltung ab. Ja sie machen aus dieser eine religiöse Pflicht und verleihen der Rachbegier dadurch noch kraftvollere Dauer.

Zeigt sich doch auch in dieser Rache nicht nur die Begierde, den Mut zu kühlen, sondern auch das Gerechtigkeitsgefühl in ursprünglichster Form, welches, zumal unverdiente, Schädigung weder an sich noch an anderen dulden will. Der Kreis für die Ausübung dieser Gerechtigkeit ist dabei freilich noch eng und egoistisch abgesteckt. Genug: unzählige, kaum je aussterbende Fehden sind die Folgen dieser Blutrache, durch welche sich die streitenden Parteien oft bis zu gänzlichem Erlöschen bekämpfen.

In derartigen Kriegen verfuhr man oft auf das grausamste wider die Gegner mit Martern und Tötungen. Es erklärt sich dies aus verschiedenen Gründen. Einmal hatte das Sterben für die damaligen Menschen noch bei weitem nicht die Wichtigkeit, wie später. Vor allem, weil eben der Sinn für die Zukunft noch weniger entwickelt war. Doch fühlte man auch die Qualen und Schmerzen, die man sich gegenseitig zufügte, noch nicht so heftig, wie die Kulturmenschen.

Diese Kriege nun, in welchen man mit andauernder Aufmerksamkeit des Gegners Blößen belauerte und seine schwachen Stunden abwartete, mußten das Gedächtnis ungemein üben und kräftigen. Sodann aber sind es Marter und Tod, durch die man sich in jenen Fehden auf das nachdrücklichste ein Gedächtnis schuf. Natürlich wurden die zunächst kriegerischen Gewohnheiten der Schädigung weiter unwillkürlich auf das Leben im Frieden, welches nur eine Pause zwischen Kriegsfahrten zu bedeuten pflegte, übertragen.

6. Entstehung sittlicher Begriffe aus dem Schuldverhältnis.

Besonders wird dies von solchen Gelegenheiten gelten, bei welchen man im ursprünglichsten Verkehr gegenseitige Schädigungen wettzumachen suchte; z. B. wenn gegebene Versprechungen nicht

gehalten, und wenn gar, in etwas späteren Zeiten, förmliche Verträge gebrochen wurden.

Falls eine Gegenleistung, auf die einer Anspruch zu haben glaubte, nicht gewährt ward, so schritt der Erzürnte, anfangs gewiß oft ohne weiteres, zur Vernichtung des Schuldners. Ein gewisses Gleichgewicht der Macht aber und der eigene Vorteil gestand allmählich einen anderweitigen Ersatz des zugefügten Schadens zu. Sobald es dann Güter gab, die dem Menschen von dauerndem Wert waren, brachte dieser Zustand den Tausch derselben mit sich. Der eine gab dem andern ein Gut, welches dem dafür Eingetauschten zu entsprechen schien, insofern es einen gleichartigen Wert für beide hatte.

Solche Güter wurden dann auch als Ersatz gebraucht für nicht gewährte Leistungen oder als Entschädigung für erduldete Unbilden. Auf diese Weise wurde die Rache ermäßigt, zumal seit Gemeinwesen zu entstehen begannen. Eine jede Entschädigung, jede nicht gewährte Leistung erhielt nun ihr Äquivalent. Dieses bestand nicht immer in sachlichen Gütern. Das war z. B. unmöglich, wo das versprochene Gut nicht gewährt werden konnte.

Wodurch entschädigte sich nun der geschädigte Gläubiger für diesen Fall? Durch den Genuß der Vergewaltigung. Dieser hat in der Form der Knechtung und Marterung bei allen Naturvölkern bestanden. Erst im Laufe längerer Zeit wurden die Shylocks seltener.

Nietzsche hat gewiß nicht unrecht, wenn er die Schadenfreude als eine der größten Freuden ursprünglicher Naturvölker ansieht. Er macht unter anderem darauf aufmerksam, daß noch das christliche Mittelalter hohe Festlichkeiten der Kirche und des Thrones gern durch Autodafés und dergl. gefeiert hat.

Doch genug: die Aussicht auf Vergeltung mußte gerade auf diesem grausamen Wege notwendig dazu führen, dem unkultivierten Menschen ein dauernderes Gedächtnis für sittliche Beziehungen, Verpflichtungen und dergl. zu schaffen, wenn nicht im großen überhaupt erst zu ermöglichen.

Auf diesem geschichtlichen Wege mögen daher Vorstellungen wie Schuld, Pflicht, Schulderlaß und ähnliche zuerst erwacht

sein, die sich dann zunehmend verfeinerten. Selbst die Sündenvergebung Jahves erscheint im Alten Testamente nachweisbar zunächst nicht als Erlaß der Schuld im ethischen Sinne, sondern der Strafe.

Auf diese Weise war das anfangs körperliche Empfindungs- und Gefühlsinteresse für die Urmenschen ein Hauptanlaß, auf welchen hin sich ein dauernderes Gedächtnis und Gewissen für das Rechtverhalten der Menschen untereinander gebildet und entwickelt hat.

Indem Nietzsche die soeben angedeutete Entstehungsart der sittlichen Vorstellungen insbesondere für die Schuld und das Schuldgefühl aufzeigt, stützt er sich wiederum, auch auf deutschem Gebiete, auf die Etymologie. In der Tat gibt der Gang der Bedeutungsentwicklung der Wörter vielfach Aufschluß über die Bildung der sittlichen Vorstellungen. Von dieser fruchtbaren Seite ist die Sache immer noch zu wenig in Angriff genommen worden. Gleich allen Vorstellungen überhaupt sind die sittlichen, wie auch die Sprachforschung lehrt, in sinnlicher, handgreiflicher, massiver Form entstanden. Dementsprechend gehen die Bedeutungen der Wörter stets von konkreten Beziehungen und Verhältnissen aus und werden erst allmählich auf abstraktere Gebiete übertragen. So muß es sich für den Begriff der Schuld auch sprachlich nachweisen lassen, daß das Wort dafür anfangs ein äußeres Verhältnis bezeichnet hat, und daß sich diese Bedeutung später vergeistigte. „Schulden" im weitesten Sinne waren die erste „Schuld". Auch die deutsche Sprache versteht unter der Schuld zunächst eine äußere Leistung, zu der man verbindlich gemacht ist. Zuerst natürlich an Gütern, später an Geld und anderem.

Auf diesem Wege müssen sich, wenigstens im allgemeinen, die ersten festen rechtlichen und sittlichen Ordnungen gebildet haben. Dies bezeugen auch viele ursprüngliche Bräuche der Naturvölker. So entstanden allmählich bestimmte Vorstellungen von Recht und Unrecht. Das Gemeinwesen organisierte sich nach und nach, ein jedes in seiner individuellen Art. In dieser drückte sich, soweit sie spontan entstand, der derzeitige Wille einer bestimmten Gemeinschaft mehr oder weniger vollkommen aus. Aus dem Gewohn-

heitsrecht wurde, mit der Weiterbildung zum Staate, das Satzungsrecht. Endlich übernahm dieser selbst diejenigen Bildungen des Privatrechts, welche im Interesse des Ganzen lagen. Er regelte die Kaufs-, Vertrags- und Strafordnungen. Er züchtigte den, der gegen die nunmehr entstandenen Staatsgesetze grundsätzlich verstieß, als „Verbrecher", indem er ihn als Friedlosen aus dem Genuß des Gemeinwesens ausschloß und vogelfrei machte.

Auch das hat Nietzsche in der Hauptsache gewiß richtig dargestellt. Nur darf man auch hier wieder nicht mit ihm Anlaß und Ursache verwechseln und darf die Ursache nicht bloß einseitig egoistisch fassen. Der Anlaß solcher Entwicklung von Sitten, Ordnungen, Gesetzen lag in äußeren Nötigungen des Verkehrs der Menschen untereinander. Die Ursache, sich zu diesem zu verstehen, war zunächst überwiegend der eigene Vorteil. Dies beides aber trug dazu bei, daß die Menschen den tiefsten Grund ihres Wesens entwickelten, in welchem neben dem Egoismus auch der Altruismus schlummerte. Je mehr dieser erwachte, desto deutlicher ging ihnen eine, zunächst instinktive, Ahnung davon auf, daß sie in der Förderung auch der fremden Interessen mittelbar ihre eigenen betrieben. Sie fühlten sich zwar nicht als dieselben mit den anderen, aber doch in ihrem tiefsten Wesen mit ihnen verwandt. Zuletzt gewahrten sie immer mehr, daß sie auch ihr eigenes Ziel nur in der Wahrung höherer Ziele der umfassenderen Gemeinschaft, zu der sie gehörten, erreichen konnten.

Doch kehren wir noch mit einigen Worten zu der Entstehung der ersten Rechtsordnungen zurück. Ursprünglich schrieben auch die Gemeinwesen überall mit Blut und straften nach höchst äußerlichen Maßstäben. Zeuge dafür ist das „Auge um Auge, Zahn um Zahn" der Babylonier und Juden, das sogenannte „jus talionis" der Römer und ähnliches. Erst nach und nach wurden die Gesetze milder. Der Weg, auf welchem sich in der Öffentlichkeit Sitte und Recht entwickelt und befestigt haben, war ein steiler, strenger und grausamer. Noch heute liegt hier und da ein Duft von dem nicht gar lange erloschenen Brande der Scheiterhaufen in der Luft. Auch weiß man, wie unmenschlich vor hundert bis zweihundert Jahren z. B. Taubstumme, Epileptische und andere abnorme Kranke,

sogar von höher entwickelten Staatswesen, behandelt worden sind. Die Aufhebung der Leibeigenschaft datiert, selbst in Deutschland, teilweise erst aus dem Anfange des vorigen Jahrhunderts. Die Beförderung widerspenstiger oder auch nur der Regierung mißliebiger Russen nach Sibirien, d. h. in Jammer und Tod, ist bis heute an der Tagesordnung. Die Duldung von Leuten, die religiös oder politisch eine andere Überzeugung haben, ist zwar im allgemeinen jetzt in den kultivierten Ländern gesetzlich geschützt, aber als sittliche Notwendigkeit keineswegs durchgreifend in das Gewissen mancher gesellschaftlichen Schichten übergegangen. Auch heute pflegt der Weg jeglichen Fortschritts, wenigstens auf dem Gebiete der höchsten menschlichen Interessen, wenn nicht mit dem Blut, doch mit den Tränen der Märtyrer befeuchtet zu werden.

7. Das Familienleben als Quelle sittlicher Vorstellungen.

Obwohl diese bitteren Wahrheiten sich nicht bestreiten lassen, muß doch ausdrücklich hervorgehoben werden, daß Nietzsche hier wiederum mit Unrecht von der bereits erwähnten Stätte ursprünglichster Sittlichkeit absieht. Ich meine das Leben der durch dasselbe Blut verbundenen Familiengemeinschaft. Zwar gab es auch hier in frühen Zeiten manche drakonische Maßregel. Ich erinnere nur an das Recht der Väter, über Leben und Tod ihrer Abkömmlinge, an die Kinderaussetzungen der Spartaner, an die Mädchentötung der Chinesen. Dennoch entwickelten sich in der Familie frühzeitig Keime der zartesten, selbstlosesten Liebe, der Ehrfurcht und des Gehorsams bis zu gegenseitiger Aufopferung. Nicht bloß in der Beziehung der Mutter zum Kinde, in dem Verhältnis kindlicher Pietät gegenüber den Erzeugern und Vorfahren, sondern auch in dem gegenseitigen Verkehr der Gatten. Gestaltet sich doch die eheliche Liebe selbst schon bei manchen Tierarten zu einer Gemeinschaft wechselseitiger Treue in dauernder, sogar monogamischer Verbindung.

Die in der Familie angelegten und ausgebildeten altruistischen Eigenschaften betätigten sich dann in immer umfassenderen Glie-

derungen, wenn auch in abgeschwächter Gestalt, bis sie endlich die kaum mehr sichtbare, aber nicht verschwundene tiefste Gemütsgrundlage für Stamm und Volk wurden.

Das Gefühl für entferntere sittliche Beziehungen freilich weitete sich nur langsam aus. Wie lange Zeit ist doch der Fremde als der natürliche Feind angesehen worden! „Hostis", Feind und „hospes", Gast, gehen bekanntlich auf denselben Stamm zurück. Man haßte den Fremden, fürchtete ihn auch wohl und suchte ihn jedenfalls unschädlich zu machen. Die Sitte der Fremdenopferung, wie sie uns Goethe aus den Anfängen der griechischen Kultur bei den Tauriern malt, war bei den ursprünglichen Völkern allgemein. Auch pflegten diese anfangs alle, die nicht ihre Sprache redeten, nicht für volle Menschen zu nehmen. Sogar für den echten Griechen der klassischen Zeit behielt das Wort „Barbar" einen Nachklang ursprünglicher Zustände. Barbar heißt „Zwitscherer". Völker anderer Zunge hatten hiernach gar keine eigentliche Sprache, sondern nur den Vögeln ähnliche Naturlaute. Und für den Philosophen Aristoteles, der die Blüte griechischer Kultur hinter sich hatte, war der Sklave ein mit Verstand ausgerüstetes Zugtier.

Aus alledem läßt sich verstehen, daß der Altruismus, welcher in der Familie von jeher heimisch war, erst langsam und spät von nennbarem Einfluß für die Ordnungen gewesen sein kann, die den Verkehr größerer Gemeinschaften untereinander regelten. Zu der Bildung des eigentlichen Rechts war ein zwingender Anlaß nur vorhanden, wo ebenbürtige Parteien mit einander verkehrten, die durch keine unmittelbaren Bande des Bluts oder der natürlichen Pietät verbunden waren, und in deren Interesse es dennoch lag, sich in ein erträgliches Einvernehmen zu setzen. Dieses Recht mag sich dann vielfach nach Vorbild und Analogie der Familiensitte gebildet haben. Jedenfalls aber war der Leitfaden für seine Entwicklung nicht so sehr der Altruismus, wie der Egoismus.

8. Abschließender Rückblick auf die Entstehung der sittlichen Vorstellungen.

Blicken wir von hier aus auf die Stellung zurück, welche Kant dem Sittengesetze gibt. Er begründet die Geltung desselben

für den Menschen wesentlich damit, daß es der Natur desselben nicht entspricht. Darauf würde man so ohne weiteres ebensogut die Nichtgeltung begründen können. Wie viel näher liegt heutzutage die Erklärung seiner Autorität, der Gewissensurteile u. s. w. aus ererbter Gefühlsgewohnheit! Diese Art zu fühlen hatte sich im Laufe der Generationen verfestigt und „einverseelt" und geht schließlich auf Werturteile früherer Generationen zurück. Wie stark dieser Einfluß sein mußte, darauf kann man noch heute an dem Druck der öffentlichen Meinung der derzeitigen Umgebung die Probe machen.

Aber auch diese Erklärung ist einseitig. Denn sie läßt die dem Menschen innerlich einwohnende und angeborene sittliche Anlage unbeachtet oder doch unerklärt. Ja wenn man tiefer greift, vernachlässigt sie damit den Zusammenhang des Sittengesetzes mit der Gottheit, welche offenbar Kant vor allem am Herzen lag. Und hier tritt in der Tat die Wahrheit seines Strebens hervor und der Grund, weshalb noch heuzutage nicht wenige fromme Denker an der Ansicht des Königsberger Philosophen festhalten.

Will man nun aber das Göttliche mit dem zweifellos geschichtlich entwickelten Sittengesetz und Gewissen in Beziehung setzen, dann muß man noch tiefer graben. Man muß auf die Harmonie des subjektiven und objektiven Lebens zurückgehen, worauf die inner- und außerseelische Wirksamkeit der Gottheit eben mittels der Entwicklung der Menschen und der Menschheit hinzielt. Nur so läßt sich Gesetz, Wesen und Bestimmung des Menschen mit dem Gesetz von Welt und Menschheit ausgleichen.

Nach alledem wird man vielleicht hauptsächlich vier ursprüngliche Entstehungsorte sittlicher Gefühle und Vorstellungen (in weiterem Sinne) annehmen dürfen. Sie entstanden erstlich in der Familie, sodann auf der Seite der Herrschenden, wiederum von seiten der geknechteten oder untergeordneten Einzelnen, wie auch Stämme und Völker, endlich als spontaner Ausdruck des „Gemeinwillens", d. h. des Willens der Gemeinwesen in mehr oder weniger verfaßten Stämmen oder Völkern.

Wenn wir noch einmal die Hauptpunkte der Entwicklung der sittlichen Vorstellungen überblicken, so ergibt sich also kurz fol-

gender Gang. Sobald der wechselseitige Egoismus der Einzelnen und Stämme klug wurde, und soweit er Vernunft annahm, war er genötigt, dem individuellen Belieben im engeren und weiteren Sinne gegenseitige Schranken zu ziehen und Bedingungen einzugehen, unter denen überhaupt der fernere Bestand und ein unschädlicher, selbst förderlicher Verkehr ermöglicht und gesichert wurde. Daraus erwuchsen mithin soziale Verbindungen über die Familie hinaus, die, wenigstens im allgemeinen, zunahmen und sich immer mehr konsolidierten. Diese erweiterten Gemeinschaften schränkten dann die individuelle Selbstliebe zunehmend zu Gunsten der Gesellschaft ein.

Soweit der objektive Gang der Entstehung von Recht und Sittlichkeit ganz allgemein. Erst innerhalb dieser Gemeinschaftsformen und auf Anlaß derselben bildeten sich die Einzelseelen zu einer höheren, innerlichen, subjektiven Sittlichkeit empor. Freilich war diese von Anfang an angelegt und zeitigte ihre ersten Früchte schon früh im Familienleben. Der Genuß derselben aber kam weiteren Kreisen zunächst nicht zugute. Erst in der Gesellschaft wird das für diese bestimmte menschliche Wesen wahrhaft menschlich. Erst die heftige Reibung des Individuums mit ihr unterwirft den natürlichen Egoismus immer mehr und immer umfassender dem Altruismus. Sie ist es, die aus dem harten Steine der Selbstsucht stets hellere Funken selbstloser Gesinnung herausschlägt. Die soziale Hemmung der Selbstliebe pflegt in der Geschichte die Menschenliebe „auszulösen". So wird der Streit zum Vater der Liebe. Die Mutter aber ist die mitgegebene altruistische Anlage. Alle menschlichen Anlagen jedoch schlummern zunächst. So auch die sittliche. Ehe sie durch jenen Anlaß befruchtet ist, bringt sie ihr eingeborenes herrliches Erzeugnis nicht ans Licht.

Die allmähliche Aufnahme des Gemeingeistes in den Individualgeist vermenschlicht und versittlicht auf diesem Wege den Einzelnen, erhebt ihn über die Tierheit und erweckt in ihm zunehmend den Sinn echter Humanität.

In diesem Gemeingeiste aber und mittels desselben erzieht der Weltgeist selber die Völker und Menschen mehr und mehr zu

altruistischem Verhalten gegen alles, was Mensch heißt, zuletzt gegen alles Lebendige. So wird der einzelne Mensch stets tiefer von den höchsten Funktionen des Allgeistes durchlebt. Dieser schließt die Einzelnen zusammen und bildet ihr Fürsich in ein Füreinander um. Der Geist der Liebe führt den zunehmend vergeistigten Menschen seiner göttlichen Bestimmung, in der Hingabe an das Ganze, an den, der es durchdringt und durchwaltet, entgegen.

Dies ist hier nicht weiter auszuführen. Mir lag nur daran, darauf hinzuweisen, daß jede zukünftige Ethik mit Nietzsches Anschauungen zu rechnen hat. Nur müssen wir uns dabei eben vor seinen Einseitigkeiten hüten. Was sich ihm zuerst aufhellte, und worin seine schöpferische Eigenart lag, in dessen Lichte erschien ihm vielfach das Ganze.

Der Individualismus muß in seiner Bedeutung auch für das sittliche Gebiet anerkannt werden. Um so nötiger aber ist es dann, die tatsächlich vorhandene und zunehmend entwickelte altruistische Anlage nicht zu verkennen, sondern daneben zu würdigen. Denn sie macht den Menschen erst wahrhaft zum Menschen.

Wir müssen in dieser Entwicklung des Menschen und der Menschheit aus vorwiegendem Egoismus zu vorwiegendem Altruismus, ja Universalismus, wenigstens im großen, einen allmählichen Fortschritt zum Ideale anerkennen, trotz mancher Rückgänge und Rückfälle in Einzelnen, in Völkern und Zeiten. Die Erkenntnis des Sittlichen ist in zunehmender Verfeinerung begriffen, zumal, je mehr die Menschheit theoretisch und praktisch in eine gemeinsame „Weltgeschichte“ eintritt.

Die höchste Kraft zu völliger Versittlichung der Einzelnen und der Völker kann jedoch durch die richtige Erkenntnis allein nicht gewonnen werden. Sie quillt, wenn überhaupt, einzig aus dem tiefsten Gemütsleben: aus dem Zusammenhang des Weltgeistes mit dem innersten Lebensgrunde. So ist es die religiöse Beziehung des Menschen, die allein die Vergöttlichung menschlicher Gesinnung zu bewirken vermag.

Voraussetzung dafür ist die Entwicklung der Menschheitsgeschichte bis auf einen bestimmten Höhepunkt. Denn hieran ist

die Ausreifung wahren Menschentums gebunden. Erst dann ist die Zeit erfüllt, um nunmehr den Himmelsweg höchster sittlicher Ideale betreten zu können. Die Erfüllung der Zeit aber ist mit demjenigen eingetreten, der, in seinem Herzen von wahrhaft göttlicher Gesinnung durchdrungen, der Menschheit das Heil in vollendeter Gottes- und Menschenliebe persönlich dargelebt hat. Dadurch hat er ihr nicht nur das Ziel unendlicher Vergöttlichung aufgestellt, sondern sie in Kraft seines Geistes befähigt, ihm mehr und mehr zuzuschreiten.

(Anm. Nietzsche hat seinen einseitigen Individualismus mit der ihm eigenen radikalen Konsequenz nicht nur auf dem sittlichen, sondern auch auf dem intellektuellen und ästhetischen Gebiete geltend gemacht. Davon durfte ich indessen hier absehen, wo es mir nur um die sittlichen Vorstellungen zu tun war.)



Jahresbericht

über

sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Benno Erdmann, H. Gomperz, H. Lüdemann, J. Pollak, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco, E. Wellmann und Wilhelm Windelband

herausgegeben

von

Ludwig Stein.



I.

Jahresbericht (Kongreßbericht).

Von

Prof. **G. Tauro** in Rom.

Congresso internazionale di scienze storiche.

Dal giorno 2 al 9 di Aprile u. s. ebbe luogo in Roma il Congresso internazionale di scienze storiche.

L'inaugurazione solenne, alla presenza dei Reali d'Italia, avvenne il dì 2 Aprile nel palazzo Senatorio in Campidoglio.

Il Congresso era diviso in otto sezioni, delle quali una (la settima) era dedicata alla storia della filosofia, della pedagogia e delle religioni.

Questa sezione tenne sette sedute. Notevoli furono i contributi dei cultori di queste discipline. Vennero infatti discussi tre temi, lette 26 comunicazioni (11 di storia della filosofia, 9 di storia delle religioni, 4 di storia della pedagogia e 2 di folk-lore), approvato un ordine del giorno e presentate parecchie proposte pratiche. Il numero degli iscritti alla sezione ascese a 184, di varie nazionalità.

L'ufficio di presidenza venne così costituito: Presidente onorario, Prof. Adolfo Harnack dell' Università di Berlino; Presidenti effettivi, Prof. Ludwig Stein dell' Università di Berna e Prof. Adolfo Lasson dell' Università di Berlino; Vice-presidenti, Prof. Giacomo Barzellotti dell' Università di Roma, Bonnet-Maury di Parigi, Alessandro Chiappelli dell' Università di Napoli, Baldassarre Labanca dell' Università di Roma, Giuliano Luchaire di Parigi, Felice Tocco dell' Istituto di Studi superiori di Firenze; Segretari, i proff. Francesco Pometti, Adolfo Ravà, Giacomo Tauro e Guido Villa di Roma.

Alle discussioni presero parte parecchi congressisti, fra i quali ricorderemo i proff. Stein, Lasson, Labanca, Credaro, Tocco, Usener, Tannery, Chiappelli, Melli. Sebbene l'italiana fosse l'ufficiale e la predominante, vennero non pertanto adoperate le lingue francese, inglese, tedesca. Nella 1ª seduta, su proposta del prof. Chiappelli, venne spedito un telegramma di omaggio e di augurio al prof. Edoardo Zeller a Stuttgart. L'illustre storico della Filosofia greca rispose con una lettera nobilissima al presidente prof. Ludwig Stein.

Dei temi trattati, il 1° si riferiva all' organismo della Storia della Filosofia, specialmente moderna, gli altri due miravano a formulare delle proposte pratiche relative alla storia della filosofia nella Rinascenza specialmente italiana e terminarono in un solo ordine del giorno, che, presentato dai due relatori, venne approvato all' unanimità.

Del 1° tema, così formulato: «Di alcuni criteri direttivi nell' odierno concetto della storia, che restano tuttora da applicarsi rigorosamente alla storia della filosofia, specialmente di quel periodo che va dal Rinascimento fino ad Emanuel Kant» fu relatore l'illustre prof. Giacomo Barzellotti, che con molto plauso insegna storia della filosofia nell' Università di Roma. Su questo tema il prof. Barzellotti aveva pubblicata una relazione, che era stata distribuita ai congressisti e di cui egli svolse il contenuto in un suo discorso, ascoltato con molta attenzione e seguito da discussione.

L'autore della relazione mirava sopra tutto: in primo luogo a constatare che la storia della filosofia è oggi intesa a trattare (come egli pure crede debba essere) quale una disciplina rigorosamente storica e critica; e che nell' indurla a trattarla così, consentono i suoi principali scrittori contemporanei, i quali escludono da essa il metodo costruttivo e sistematico, che era tuttora seguito non molti anni sono, e credono che nell' esposizione e nell' interpretazione dei fatti del pensiero filosofico lo storico debba dare un valore ed un' importanza di primo ordine all' intimo legame, che li unisce con tutto l'organismo della storia della coltura, sul cui sfondo quella della filosofia si proietta e si disegna, inseparabile dalla storia degli altri aspetti principali della vita dell' individuo

e della società (religione, arte, scienza, socialità, economia etc.). In secondo luogo il prof. Barzellotti mostrò: che, non ostante questo espresso o tacito accordo degli studiosi e dei principali storici odierni della filosofia (quali, tra gli altri, il Gomperz, il Dilthey, il Windelband, il Falckenberg) intorno alla necessità di applicare nel campo loro il concetto, che della storia hanno oggi la scienza e la critica, una tale applicazione è però (almeno per quello che s'attiene al periodo storico, a cui il prof. Barzellotti ha voluto espressamente limitarsi nelle sue considerazioni critiche, cioè al periodo che va dal Rinascimento al Kant) ben lontana, pur nelle migliori tra le più recenti pubblicazioni, dal potersi ritenere come consentanea in tutto ai principî di metodo, che essa deve presupporre e quindi come pienamente rigorosa ed esauriente.

E qui l'illustre professore dell' Ateneo romano, dimostrò come non solo alcuni singoli fatti, ma interi gruppi di fatti del pensiero filosofico moderno non possono esser resi pienamente intelligibili dallo storico, che non dia all' interpretazione critica dell' ambiente della coltura, ove si sono svolti, quella larga parte ch' essa deve avere. E prendendo ad esempico l'esposizione fatta dal Windelband e dal Falckenberg della filosofia del secolo XVII osservò come, per ciò che riguarda lo studio e la rappresentazione dei varî ambienti nazonali, in cui si svolse, anche cotesti scrittori, che pure di essi tengono conto, lascino però molto a desiderare quanto al modo d'intenderne e di apprezzarne il carattere e il valore storico. Dopo di che il prof. Barzellotti, venendo più in particolare alla critica del disegno oggi generalmente seguito dagli storici nell' esposizione e nell' aggruppamento dei sistemi della filosofia moderna, rilevò come esso a parer suo, pecchi di schematismo astratto; come la classificazione che generalmente suol farsi delle dottrine metafisiche del periodo tra il Rinascimento e il Kant, distinguendole in empiristiche e razionalistiche, si presti per più aspetti a gravi obbiezioni; come a queste si possa sfuggire, sostituendo a fondamento di una nuova classificazione le due forme tipiche (Grundformen) di concezione dell' universo, secondo le quali coteste dottrine si contrappongono le une alle altre, in due grandi serie: le une, interpetrando l'intimo senso

delle cose coi metodi di ricerca e coi resultati, che porge loro la scienza positiva e spiegando meccanicamente la natura e lo spirito; le altre, guardando tutte le cose dal punto di vista interiore della coscienza, facendo della natura un prodotto o un involucro fenomenico di energie immateriali, e della conoscenza oggettiva esterna un riflesso del pensiero e delle sue leggi.

Nella storia della coltura moderna sta sotto al fatto della differenza, anzi dell' opposizione di questi due indirizzi filosofici, quello delle disposizioni e degli abiti mentali opposti delle due grandi razze d'ingegni, di cui la filosofia moderna è il prodotto: dei latini dell' Europa occidentale che, dal Cartesio al Condillac, hanno fatto *la metafisica della scienza*, e dei germanici (inglesi e tedeschi), che, dal Berkeley e dal Leibnitz fino al Kant (al Kant dell' Etica), all' Hegel e allo Schopenhauer, hanno fatto quella che si potrebbe chiamare la *metafisica della coscienza*.

In un così breve riassunto non vi è luogo a mostrare con quali argomenti il prof. Barzellotti abbia, e nella sua *relazione* e nel suo discorso, sostenuto la sua tesi, come e perchè abbia dato al sistema dello Spinoza una posizione intermedia tra cotesti indirizzi metafisici; — come abbia cercato di mostrare che l'*Empirismo* inglese non fa eccezione alla dirittura dei criterî storici, da lui seguiti; — come infine abbia voluto richiamare l'attenzione degli studiosi sur un fatto, che nessuno storico ha sinora rilevato e valutato abbastanza; ed è la posizione tutta speciale, che il pensiero tedesco prende nella storia della filosofia moderna per esservi entrato (col Leibnitz) più di un secolo dopo di quello delle nazioni occidentali sue vicine; e ciò in seguito a tutto un complesso di condizioni storiche, fatte alla coltura e alla vita di quella nazione dalle conseguenze della Riforma e dalla guerra dei trent' anni.

Uno dei motivi principali, per cui, secondo il prof. Barzellotti, il disegno seguito tuttora anche dagli storici di maggior nome, nella loro esposizione delle dottrine della filosofia moderna, si presta più alla critica, è il non avere essi posto abbastanza in rilievo nello sfondo del quadro, che dovrebbero darci di coteste dottrine, i fatti e i gruppi dominanti dei fatti, di cui il pensiero

filosofico è l'esponente principale: primi fra tutti, l'avvenimento della scienza positiva, fondata sull' esperimento e sul calcolo, e l'influenza religiosa e sociale della Riforma. Così per il prof. Barzellotti, «tutta la filosofia di tipo latino è, dal Cartesio al Comte, un tentativo di coronamento e quasi di oggetto o, se si vuole, di costruzione all'edificio della scienza, tutta la filosofia di tipo germanico, dal Leibnitz e dal Berkeley all' Hegel e allo Schopenhauer, è un commento razionale (ciò che nel Medio Evo era stata la Scolastica) all' esame della coscienza religiosa, o un andace integrazione speculativa dei suoi ideali più intimi, là dove non è (coi Pessimisti), in certo modo, una Gnosi».

Alla discussione, che seguì il discorso del Barzellotti, presero parte il Lasson, il Melli, lo Stein ed il Labanca — Le idee dello esimio scrittore italiano incontrarono approvazione e plauso.

Tema II.

Tocco Felice, ordinario di Storia della filosofia nel R. Istituto di Studi Superiori in Firenze.

Esso era così formulato: «Quali sarebbero i mezzi più efficaci per promuovere dei lavori monografici sulla storia della filosofia nella Rinascenza».

Una completa storia della filosofia del Rinascimento — dice il prof. Tocco — manca e mancherà fin che il lavoro monografico sui singoli autori non sia più progredito. Finora una monografia sul Cardano, sul Pico Mirandolano, sul Paracelso, sul Fracastoro, su Giovanni della Porta, sullo stesso Campanella, manca. E non ci è da meravigliare, perchè questi filosofi sono anche o medici, o naturalisti o fisici o matematici. Ed hanno scritto tante e poderose opere che il leggerle costa grande fatica, ed una fatica non sempre compensata dal frutto che se ne ricava. Benchè abbiano dato questi filosofi un potente impulso non solo alle discipline speculative. ma benanche alle scienze; pure una grande parte dei loro insegnamenti è morta e non sarà per rivivere in alcun modo. Per rilevare il valore vero di poche linee, bisogna leggere interi volumi farraginosi e inconcludenti. Eppure questo ingrato lavoro — secondo il prof. Tocco — bisogna farlo, se si vuole ricostruire la

storia di quel pensiero, che sembra ondeggi fra varie correnti spesso opposte fra loro. Il miglior mezzo, a parere dell' illustre professore dell' Ateneo di Firenze, è che i varî istituti sientifici di Europa stabiliscano dei premi cospicui su monografie complete che sfruttino non solo il materiale edito, ma ben anche l'inedito, e facciano una ricerca accurata sulla autenticità degli scritti.

E possibile stabilire un accordo tra gli istituti scientifici di Europa, perchè ciascuno bandisca un concorso d'accordo con tutti gli altri?

Il relatore termina il suo discorso esprimendo il desiderio che il Congresso debba far voti che si riesca una buona volta a coordinare il lavoro, per riuscire in un tempo non molto lungo e nel modo migliore, al risultato che tutti, egli confida, vivamente desideriamo.

All 2° tema si collega il terzo, che fu svolto con brillante concisione dal prof. Ludwig Stein e che si riferiva ad una proposta di promuovere la pubblicazione di un Corpus philosophorum degli umanisti bizantini inediti dispersi in biblioteche ed in archivi italiani.

La proposta del prof. Stein, alla quale si associa il prof. Tocco, dopo alcune brevi osservazioni del prof. Labanca, il quale vorrebbe istituire nella facoltà di lettere cattedre speciali di Storia della filosofia del Rinascimento, e da dichiarazione del prof. Tannery, il quale promette l'appoggio della società di studi greci in Parigiì, si chiude col seguente ordine del giorno approvato ad unanimità:

«Il Congresso internazionale di scienze storiche, fa voti che il Governo italiano — il quale si è reso benemerito degli studi della storia della filosofia nella Rinascenza con la pubblicazione delle opere del Bruno, del Galileo e con la ristampa già iniziata delle opere di Leonardo da Vinci — e le più importanti Accademie di Europa, riuniscano i loro sforzi per promuovere la pubblicazione di un corpo di scrittori bizantini della Rinascenza, e per le migliori e più complete monografie sui filosofi e scienziati del Rinascimento, come il Cesalpino, il Cardano. A quest' uopo, le Accademie dovrebbero formulare un programma di lavori coordinati, fornendone i mezzi più acconci.»

Ludwig Stein. Felice Tocco.

Comunicazioni.

Importanti furono anche parecchie delle comunicazioni lette o presentate al Congresso nella VII Sezione. Ben 11 di esse si riferivano ad argomenti di storia della filosofia, e cioè una al metodo ed allo spirito della storia della filosofia come parte integrante della filosofia, 5 alla filosofia greca, 4 alla filosofia moderna, 1 alla storia della logica e 1 alla filosofia sociale.

Del metodo e dello spirito della storia della filosofia si occupò in una dotta ed erudita comunicazione il prof. Alessandro Chiappelli, rilevando l'importanza costruttiva che la storia della filosofia ha nell' odierno movimento filosofico.[1]) Due altre communicazioni presentò il Chiappelli: una sugli elementi egizi nelle primitive cosmogonie greche e segnatamente in quella di Talete, che suscitò una viva discussione, alla quale presero parte, pa gli altri, lo Stein, il Lasson ed il Labanca, e l'altra sui segni di una duplice redazione del Teeteto platonico. Dello stato presente della questione platonica si occupò con la nota competenza il prof. Felice Tocco.

Il quale si compiacque che le recenti pubblicazioni Platoniche, non ostante la differenza dei criteri a cui s'ispirano, convengono tutti nel porre il Parmenide, il Sofista ed il Filebo come posteriori al Fedro, al Fedone, al Convito e alla Repubblica. In questo concetto conviene anche il Tocco e ne dette copiose dimostrazioni in due scritti di molti anni or sono. Ora aggiunge che se anche il Timeo si dovesse considerare come uno degli ultimi dialoghi, quelle dimostrazioni non ne riceverebbero alcuna scossa, perchè Platone in quei dialoghi non sovverte la sua dottrina, ma solo la chiarisce ed è quindi naturale che la conservi anche negli ultimi dialoghi suoi.

Il dott. Francesco Orestano, libero docente di filosofia teoretica all' Università di Palermo, comunicò i resultati di suoi studi sul frammento di Anassimandro: ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίγνεσθαι καὶ χρεών διδόναι γὰρ αὐτὰ τίσιν καὶ δίκην ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

---

[1]) La comunicazione del prof. Alessandro Chiappelli è stata integralmente pubblicata nella «*Rivista Filosofica*» diretta dal senatore Carlo Cantoni, fascicolo maggio-giugno 1903.

Fermandosi più sulla seconda metà del frammento, osserva come la tradizione del concetto in essa racchiuso da Aristotele e Teofrasto a Simplicio è interrotta e che, mentre quasi tutti i doxografi greci intermedi ed anche quelli posteriori a Simplicio trasmandano in vario modo il concetto della prima metà del frammento, tacciono tutti del rimanente, cioè, delle ragioni di giustizia cosmica che determinerebbero il ritorno delle cose al fondo comune donde sono generate. Potendosi da ciò desumere che Simplicio, ai cui tempi era già andato perduto il περὶ φύσεως di Anassimandro, abbia attinto la notizia della dottrina di Anassimandro direttamente ed esclusivamente da Aristotele Teofrasto, che ebbero sott' occhio il teste del milesio, l'intero frammento, quale si trova in Simplicio, può presumersi autentico o almeno trasmesso in forma abbastanza fedele ed attendibile. — Il prof. Orestano esamina quindi le varie edizioni del Commentario di Simplicio limitatamente al frammento in discorso e si ferma specialmente sulla questione se la parola ἀλλήλοις faccia o no parte integrante del testo autentico concludendo affermativamente. Esamina inoltre e confuta tutte le altre correzioni del testo proposte da varî autori, ammettendo che il frammento vada letto così comè è, facendo soltanto delle riserve per la parola γάρ. Dopo una rassegna critica delle varie interpretazioni più importanti, sinora proposte, l'oratore viene ad esporre la sua interpetrazione della seconda metà del frammento. Ciò che nella metafisica distingue Anassimandro da Talete è l'aver meditato non soltanto sull' origine, ma anche sulla fine delle cose. Osservando le vicende della vita e della morte, del nascere e del perire, del principiare e del finire di ogni cosa, Anassimandro intuì l'esistenza di un ordine universale, di una giustizia cosmica immanente regolatrice del corso dell' essere infinito. La chiave del frammento sembra al prof. Orestano il κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. Un' esistenza particolare eterna, una individuazione senza limiti di tempo appariva al milesio come una isolazione di giustizia cosmica. Era già abbastanza ingiusta la separazione di una vita particolare dalle altre, la individuazione che sottrae campo ad infinite altre possibilità dell' essere. Le cose individue debbono quindi darsi vece nell' ordine del tempo: ciascuna avrà la sua durata, avrà la

sua particella di tempo, quella particella di dominio individuale, che è appresa da Anassimandro in senso poetica, come avverte Simplicio, quale un ingiustizia. A questa interpretazione induce, secondo il prof. Orestano, il concetto di ἄπειρον in Anassimandro. L'ἄπειρον devesi infatti intendere come qualitativamente ed estensivamente infinito. Chè il concetto d'infinito in Anassimandro si applica principalmente al tempo e alla durata infinita dell' ἄπειρον e della successione dei mondi che ne originano.

In compendiose comunicazioni dettero notizia di due libri che hanno in corso di stampa il prof. Groppali ed il prof. Gentile.

Il prof. Alessandro Groppali, della r. Università di Modena, nella sua comunicazione, fatto cenno delle vicende della vita e delle opere di Cataldo Jannelli di Brienza in Basilicata (1781—1849), ne espose le dottrine, soffermandosi a dimostrare specialmente questi tre punti di capitale importanza: 1) come il Saggio sulla natura e necessità della scienza delle cose e delle storie umane del Jannelli, direttamente si colleghi con la Scienza Nova del Vico; 2) come il Jannelli in grande parte precorra e superi il Comte nell' esatta determinazione del compito e dell' importanza della sociologia; 3) come, malgrado lacune e difetti, in massima parte dovuti al tempo in cui scriveva il Jannelli, l'opera sua contenga vedute e teorie luminose, degne di essere riprese e fecondate dal pensiero moderno.

Il prof. Giovanni Gentile nella sua comunicazione sulla filosofia a Napoli dopo G. B. Vico (1750—1850), dette sommaria notizia di una monografia, dal titolo: Dal Genovesi al Galluppi da lui composta e che ora è in corso di stampa e nella quale l' A. ha cercato di illustrare gli studi speculativi più notevoli di questo periodo nel regno di Napoli. Il Vico, morto nel 1744, aveva avuto due profonde intuizioni fondamentali: una intorno alla potenza costruttiva dello spirito, per cui anticipo il principio del soggettivismo Kantiano; e l'altra intorno al concetto dell' assoluto che si sviluppa nella natura e nella storia, per cui anticipò il principio dell' idealismo assoluto hegeliano. Interpetri di Vico non furono nè i suoi coetanei, nè i suoi immediati successori nella filosofia italiana in genere, e napoletana in ispecie. L'interpetrazione verace

cominciò in Germania col Jacobi, dopo Kant, e fu compinta in Italia, nel fervore del pensiero suscitato dall' hegelismo, da B. Spaventa. Tra Vico e Spaventa, per tutto un secolo, fu un' interruzione nello sviluppo dell' idealismo iniziato dalle opere del Vico; una interruzione nella quale il pensiero napoletano si appropria ed elabora per proprio conto la moderna filosofia europea, a cui poteva parere che il Vico fosse rimasto estraneo. Questo periodo si iniziò con gli « Elementa metaphisicae » di Antonio Genovesi (1712—1769) che si cominciarono a pubblicare nel 1743 e si chiude con la morte del Galluppi (1846).

Per il carattere generale della loro filosofia i pensatori napoletani che si seguirono dal Genovesi al Galluppi costituiscono una continuata corrente di empirismo. Tutti questi empiristi si possono dividere in due generazioni: l'una, che direi, degli ideologi, e l'altra dei criticisti; lasciando tra mezzo ad esse un gruppo di eclettici e di segnaci della filosofia scozzese. Tragl'ideologi, scrittori come Melchiorre Delfico (1744—1835) e Pasquale Borrelli (1782—1849), abruzzese, Francesco Paolo Bozzelli (1786—1864), pugliese di Manfredonia; fra i criticisti Pasquale Galluppi († 1846) e Ottavio Colecchi († 1847), due Kantiani, la cui vita speculativa si consuma tutta nella meditaziona del criticismo Kantiano, e riescono per vie opposte al medesimo risultato, che è di accettare sostanzialmente questo criticismo e di farne penetrare lo spirito nella filosofia del loro paese. La scuola dei Galluppiani continuò a combattere Kant e tutta la filosofia tedesca iniziata dal Kant. La scuola del Colecchi continua a disconoscere il significato profondo della speculazione del Galluppi e della filosofia italiana che da lui piglia le mosse ossia della rosminiana e giobertiana.

Il prof. G. B. Milesi, libero docente di filosofia teoretica nella R. Università di Roma, tentò un rapporto tra la filosofia di Pitagora e di Democrito e le moderne teorie meccaniciste; Gregorio Itelson di Berlino discorse in tedesco della evoluzione della logica matematica, ed il sig. Fausto Squillace presentò uno studio sulle dottrine moderne di filosofia sociale.

La storia della Pedagogia venne rappresentata da quattro notevoli comunicazioni: una del prof. Giacomo Tauro di Roma sul con-

cetto della storia della pedagogia, due del prof. Salvatore Romano di Palermo su questioni di storia della pedagogia siciliana, ed una ultima del prof. Michelangelo Jerace di Roma sul momento storico dell' educazione fisiologica. [2])

Il prof. Tauro, dimostrata la necessità dello studio della storia della pedagogia e della legislazione scolastica comparata, come parte introduttiva della scienza dell' Educazione, sostenne che la medesima potrà a giusta ragione aspirare a divenire la parte induttiva della scienza dell' educazione, quando, sul fondamento della dottrina dell' Evoluzione, verrà considerata come la storia degli elementi dei gradi evolutivi del fatto educativo dagli strati più bassi dell' istinto educativo presso gli animali ed i selvaggi ai gradi più alti del fatto etico dell' educazione attuantesi metodicamente nella forma più evoluta della stessa, che è la scuola. L'obbietto della storia della Pedagogia, secondo il Tauro, è lo studio dello sviluppo di tutta la vita sociale in ordine al fatto della formazione degl' individui; e solamente così intesa, essa dà un' idea esatta dell' organismo dell' educazione. La storia dell' educazione rifatta dalla dottrina dell' evoluzione può, nello studio dello svolgimento del fatto educativo, ricercare i principì ed il concetto generale dell' educazione, che in tal modo diventa dell' evoluzione della educazione di cui i limiti vengono indicati dalla dottrina dello Evoluzionismo critico, come per primo intuì in Italia Andrea Angiulli, e cominciò ad attuare Pietro Siciliani, svolse in Germania Gustavo Adolfo Lindner, accettò in Francia Alfredo Espinas ed illustrò Carlo Letourneau e svolge ora in America il prof. Ira Howert dell' Università di Chicago.

Il prof. Tauro chiuse la sua comunicazione con alcune proposte pratiche che ottennero la generale approvazione: alcune di queste, come quella dell' istituzione di cattedre speciali di storia della pedagogia e della creazione di uffici internazionali e di riviste di legislazione scolastica comparata, hanno valore anche per i paesi esteri.

---

[2]) Le comunicazioni del prof. Romano e del prof. Jerace sono state integralmente pubblicate nel *«Bollettino dell' Assciazione Pedagogia Nazionale italiano»* diretto dal prof. Giacomo Tauro.

Il prof. Lasson, che presiedeva l'adunanza, ed il prof. Stein, a nome dei dotti stranieri, espressero il loro vivo compiacimento per l'importanza che vanno acquistando in Italia gli studi di filosofia e di scienza dell' educazione di cui è manifesta prova la comunicazione del Tauro che rivendica agli italiani la priorità negli studi di pedagogia scientifica e fecero voti affinchè le proposte presentate dal Tauro trovino una sollecita e completa attuazione.[3])

Copioso, notevole ed importante fu il contributo degli studiosi di storia delle religioni, largamente rappresentati al Congresso. Sopra tutte interessante fu la comunicazione del presidente onorario del Congresso, prof. Adolfo Harnack, che brevemente riassumiamo.

Nella seduta del 6 Aprile, Adolf Harnack, l'illustre professore di storia della chiesa nella Università di Berlino, fece una comunicazione importantissima sulla origine del Nuovo Testamento. Riconfermò le opinioni manifestate in varie sue pubblicazioni (Die Chronologie der altchr. Litt., 1897; Die Chronologie der Litteratur, 1898). Fra gli estremi pareri di radicalisti e di conservatoristi quanto alla genesi del Nuovo Testamento affermò quello che resta di positivo, e di più accertato e documentato. Sulla doppia questione sinottica e giovannea, che agitasi tra gli esegeti rispetto ai quattro Evangeli, l'Harnack accettò per i tre sinottici Matteo, Marco e Luca una tradizione apostolica (Traditions-Hypothese) dando un primato all' evangelo di Marco (Markus-Hypothese). Per l'evangelo di Giovanni non affermò, nè negò la sua apostolica storicità. Scritto secondo lui ed altri da Giovanni presbitero, immediato discepolo dell' apostolo Giovanni, si rispettò in esso la tradizione apostolica, modificandola e rimaneggiandola per un fine apologetico e teologico. Ritenne probabile luogo della compilazione dei sinottici Roma, così come deve affermarsi dell' Apocalisse.

---

[3]) Attuando una proposta presentata dal prof. Tauro al congresso storico, il Ministro della P. J. italiano ha introdotto, dell' agosto 1903, nel «*Bollettino ufficiale del Ministero della P. J.*», una rubrica speciale concernente la legislazione scolastica estera.

Riguardo alle varie epistole del Nuovo Testamento furono ancora temperati i giudizi dell' esimio professore di Berlino. Tra gli ipercritici di Germania e di Olanda che sconoscono qualunque autenticità alla epistole di Paolo, e gli iperdogmatici che riconoscono in tutte, senza eccezione, intera autenticati, egli si è dimostrato favorevole all' autenticità delle epistole picoliane ai romani, ai corinti e ai galati. Tanto più all' Harnack premeva l'autenticità delle quattro celebri epistole di Paolo, in quanto che se il Baur aveva riconosciuto l'ubi consistam è nelle quattro epistole, cioè in quella ai romani, nelle due ai corinti, e nella quarta ai galati. — Il suo avviso è discutibile, ma certamente le dette epistole paoliniane sono un importante precedente storico agli evangeli.

Non è a dire con quanto e quale plauso si accolse la comunicazione harnackiana pronunziata nell' eloquio tedesco.

Il prof. L. Stein, presidente effettivo della sezione, ringraziò a nome dei numerosi uditori, l'Harnack del bellissimo discorso pronunciato.

Nell' ultima seduta il venerando prof. Baldassare Labanca, ordinario di storia del Cristianesimo nella R. Università di Roma, rivolse, a nome di tutti gl'iscritti alla Sezione, un caldo saluto ed un affettuoso ringraziamento al prof. Ludwig Stein, che con tanto garbo, senno ed imparzialità, aveva diretto i lavori della Sezione, dando prova di geniale coltura e di profonda conoscenza delle lingue moderne.

Così la VII Sezione chiuse il periodo breve e fecondo del suo lavoro, molteplice par la varietà degli argomenti, ed organico per la unità dello spirito e dei propositi scientifici.

Storia della Filosofia.

Temi.

Barzellotti Giacomo. Di alcuni criteri direttivi nell' odierno concetto della storia, che restano tuttora da applicarsi rigorosamente alla storia della filosofia, specialmente di quel periodo che va dal Rinascimento sino ad Emanuele Kant.

Tocco Felice. Quali sarebbero i mezzi più efficaci per promuovere dei lavori monografici sulla storia della filosofia nella Rinascenza (p. es: sul Cardano-Paracelso-Della Porta ecc).

Stein Ludwig. Proposta di un Corpus philosophorum degli umanisti bizantini inediti dispersi in biblioteche ed archivi italiani.

Comunicazioni.

Chiappelli Alessandro. Sul metodo e lo spirito della Storia della Filosofia.

— —. Sulla origine egiziana della cosmogonia di Talete e delle primitive cosmogonie greche.

Orestano Francesco. Sopra un frammento di Anassimandro.

Milesi Giovan Battista. La filosofia di Pitagora e di Democrito e le moderne teorie meccaniciste.

Tocco Felice. Sulla questione platonica.

Chiappelli Alessandro. Sui segni d'una duplice redazione del Teeteto Platonico.

Ravâ Vittore. Di due documenti relativi al medico e filosofo ebreo Jacob Mantino messi in rapporto allo scritto pubblicato sul Mantino stesso dal dott. Kauffmann nella «Revue des études juives».

Groppali Alessandro. Notizie intorno vita ed agli scritti di C. Jannelli, considerato specialmente come precursore delle ricerche storiografiche e sociologiche moderne.

Gentile Giovanni. La filosofia a Napoli dopo G. B. Vico.

Itelson Gregorio. Sull' evoluzione della logica quantitativa e dei diagrammi logici.

Squillace Francesco. Le dottrine moderne di filosofia sociale.

Storia della Pedagogia.

Comunicazioni.

Tauro Giacomo. Sul concetto della storia della Pedagogia come parte induttiva della scienza dell' educazione.

Romano Salvatore. Il riordinamento degli studi nel Piemonte promosso nel secolo XVIII da due illustri Siciliani.

— —. Libri di metodica e di Pedagogia pubblicati in Sicilia nel settecento e nella prima metà dell' ottocento.

Jerace Michelangelo. Storia dell' educazione fisica in Italia nel secolo XIX.

Storia delle Religioni.

Comunicazioni.

Harnack A. Di alcune questioni sulla origine del Nuovo Testamento.

Labanca Baldassare. La Bibia e la filosofia cristiana.

— —. Proposta per rendere più larghi e frequenti gli studi religiosi in Italia.

Minocchi S. I salmi messianici. Saggio di un' edizione critica del testo ebraico.

Zanini, Carlo. Origine della festa del Capo d'anno.

Pigorini-Beri Caterina. Su Canossa e su alcuni costumi del Contado Matildico.

Ethiraja Naicher. The History of Hinduism in India.

Chajes H. P. Intorno a «Ben Stada».

Ramorino F. Della priorità cronologica di Minucio Felice e Tertulliano.

Bonet Maury G. St. Colomban et la mission religieuse et civilisatrice des Scots en Brie, au commencement des VII siècle.

Aucher De Ferrer. L'influence philosophique de la religion mosulmane sur le caractère particulier des moeurs et de la mentalité de la femme dans le monde arabe du Nord-Ouest africain.

II.

Jahresbericht über die deutsche Literatur zur nacharistotelischen Philosophie (1897–1903).

Von

Adolf Dyroff, Bonn.

I. Die alte und die mittlere Stoa.[1]

Allgemeines.

Vorausgeschickt seien die Namen einiger Schriften zur Chronologie der Stoa:

1. Felix Jakoby, Apollodors Chronik, Berlin 1902 (Philol. Unters., herausg. von A. Kießling u. U. v. Wilamowitz-Möllendorff, 16. Heft) 416 S. widmet dem Schüler des Diogenes von Babylon und Freunde des Panaitios, der aber wissenschaftlich von Aristarchos abhängig sein wird, eine eingehende Studie, die u. a. für die Lebensdaten der Stoiker beachtenswertes Material enthält.

2. Theodor Gomperz, Zur Chronologie des Stoikers Zenon. Wien 1903. Wiener Sitzungsberichte philos. - histor. Klasse, CXLVI, 6. (Carl Gerolds Sohn). 15. S. Gomperz bringt hier eine für die Geschichte der Stoa hochwichtige scharfsinnig begründete Lesung der Kolumne IV Neap. = 3 Oxford der Schrift des Philodemos περὶ τῶν φιλοσόφων (Volum. Hercul. Coll. Prior VIII). Danach hat ein überaus sorgfältiger Forscher des Altertums, vielleicht Apollodoros, die Lebenszeit des Schulgründers genau festzu-

---

[1]) Wer sich durch diesen Bericht, zu dem mir die Literatur nur äußerst spärlich zuging, vernachlässigt fühlt, wird gebeten, seinen Beitrag an mich einzusenden. Im übrigen verweise ich wieder auf R. Prächters gewissenhafte Referate in Bursians Jahresb. Naturgemäß wurde einzelnes aus dem Jahre 1896 noch genannt.

stellen versucht, und man kommt auf folgende Daten: Zenon geb. 364/3, nach Athen gelangt 334/3, Schulgründung 314/3, gest. im Sommer 263. Zweifelhaft ist mir die Lesung γεγραφὼς ἦν und Ἀντιφῶντος, bedenklich das Fehlen eines Infinitivs nach γεγραφὼς ἑαυτόν (sollte etwa ἀσθ)ενεῖν dagestanden haben?). Statt ἄπ εστιν οὖν, woran auch ich Anstoß genommen hatte, hat inzwischen Radermacher, wie mir Gomperz brieflich mitteilt, eine ihm schlagend dünkende und in der Tat unzweifelhaft richtige Lesung gefunden.

3. Alfr. Gercke, Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum. 4. 1901. S. 4 über die Lebenszeit des Zenon und Kleanthes nach D. L. Dort ist auf das Greifswalder Osterprogramm De quibusdam locis Laertii Diogenis 1899, S. 23, verwiesen.

4. W. Crönert, Hermes, 38. 1903, S. 393f. teilt mit, daß noch ein Teil von der „Geschichte der Stoiker“ in ungelösten Windungen des herkulanensischen Papyrus verborgen ist, und verspricht eine Ausgabe.

Der Inhalt der stoischen Philosophie tritt in den Vordergrund bei

5. Paul Barth, Die Stoa. Stuttgart, Fr. Frommann, 1903, 191 S. 8°. Dies ansprechende Buch gehört der bekannten von R. Falckenberg in Erlangen herausgegebenen Sammlung: „Frommanns Klassiker der Philosophie“ als 16. Band an. Gegen die Aufnahme der „Stoa“ in die Sammlung ist nichts einzuwenden, wenn man den Begriff „Klassiker“ zweckentsprechend erweitert und die Schule als Repräsentation etwa für Zenon, ihren Gründer, gelten läßt.

Die besondere Aufgabe, die Barth hier gestellt war, gipfelte offenbar darin, eine leicht lesbare und verständliche, kurze und übersichtliche, dabei immer gut begründete Darlegung des stoischen Systems zu geben. Wollte der Verf. noch neue Forschungsergebnisse unterbringen, so war das seine Sache. Es ist nicht zu leugnen, daß den ersten Anforderungen genügt ist und eine sehr geschickte, meist das wesentliche berücksichtigende und m. E. auch recht klare Auseinandersetzung vorliegt. Für eine Reihe erläuternder Vergleiche aus der modernen, besonders der heutigen Philosophie und Psychologie, vor allem für eine Reihe von Parallelen

und für die nicht seltenen Hinweise auf die geschichtliche und systematische Bedeutung stoischer Entdeckungen wird man der Arbeit erkenntlich sein müssen. Auch die Anordnung des Stoffs trägt dazu bei, das Ziel zu erreichen; wir stellen, um sie zu veranschaulichen, die Überschriften der Kapitel hierher: I. Der geschichtliche Hintergrund der Stoa. — II. Die äußere Geschichte der Stoa. — III. Die Lehre. — IV. Das Verhältnis der Stoa zu anderen Schulen. — V. Das Verhältnis der Stoa zur positiven Wissenschaft. — VI. Die Nachwirkung der Stoa im Christentum und in der neueren Philosophie. Schlecht begreiflich ist jedoch bei alledem, wie ein Kenner der Stoa dazu kommen konnte, die Darstellung der Lehre statt mit der Logik mit der Physik zu eröffnen. Wenn Chrysippos seine Schriften oft mit dem Hinweis auf die Götter und den allgemeinen Logos einleitete, so waren das eben nur Einleitungen zu einzelnen Schriften; das System ruhte auf der nominalistischen Logik und der sensualistischen Erkenntnistheorie. Auch die Psychologie ist zu Unrecht der Ethik eingeordnet (vgl. z. B. Cic. de nat. deor. II. c. 54). Die Erörterung der allgemeinsten Begriffe konnte vielleicht besser zur Logik gerechnet werden.

Weniger einfach fällt das Urteil über die wissenschaftliche Tüchtigkeit der Leistung aus. Barth ist auf dem Gebiete sehr belesen und im allgemeinen auch über den Stand der Forschung wohl unterrichtet; er weiß aus der neueren Literatur oft mit geschicktem Griffe das Förderliche herauszuholen. In strittigen Punkten findet er leicht die bessere Seite, und was er sagt, ist zum größten Teile verfechtbar und wohlerwogen. Dennoch darf nicht verschwiegen werden, daß die nötige Gründlichkeit zuweilen vermißt wird. Da eine baldige zweite Auflage nicht ausgeschlossen ist, lege ich hier gleich mehrere Randglossen vor: S. 23, 1: Die Äußerung, die Schweine haben die Seele anstatt des Salzes, damit ihr Fleisch nicht faule“ wird auch dem Chrys. zugeschrieben (wandernde Anekdote?). — S. 38: Durfte die Stelle einer Schrift wie die ad Helviam ohne jede Einschränkung als Beleg für einen theoretischen Standpunkt verwertet werden? — S. 38, 2: Die incorporalia sind für Seneka offenbar der sprachliche Ausdruck, das

Leere, der Ort, die Zeit. Wo der Römer gegen Poseidonios in Einzelheiten polemisiert, kann man in der Regel voraussetzen, daß er in der Hauptsache mit dem Griechen übereinstimmt. So auch ep. 90, 29. Dort wird übrigens nur gesagt, daß über die Wahrheit und ihre Beweise im Kapitel über die incorporalia gehandelt werde; sonach ist nur die Wahrheit als incorporale zu erschließen, nicht aber ihre Beweise. — Ep. 89, 16 ist unverkennbar, daß die „alles bewegende Ursache" (doch wohl das bildende Feuer) zu dem locus über die elementa gehört und demnach als corporale gilt. Es ist deshalb durchaus fraglich, ob die „unkörperliche Vernunft" das bildende Prinzip ist, und jedenfalls sind es nur „einige" Stoiker, welche dort von der causa omnia movens reden; Seneka verschweigt, ob er dieser Richtung der Schule beitritt. — S. 40 und 46, 1: Marc Aurel scheint mir das Stoffliche (= Materielle) dem Ursächlichen (causa movens) gegenüberzustellen und die Vernunft des Alls gewissermaßen für die Substanz des Ursächlichen (der individuellen Prinzipien des Geschehenden, der Entwicklung) zu halten. Daraus folgt aber nicht die Immaterialität dieser All-Vernunft. Wir haben vielmehr nichts anderes als den Gegensatz des πάσχον und des ποιοῦν, der ἄποιος οὐσία (= ὕλη πρώτη des Aristoteles), in die sich die sekundären Elemente wieder auflösen, und des λόγος, in den sich die einzelnen λόγοι σπερματικοὶ zurückbilden, um so ihre Individualität aufzugeben (D. L. VII, 134; vgl. insbesondere Plac. I, 7, 33 θεὸς = πῦρ τεχνικόν ἐμπεριειληφὸς πάντας τοὺς σπερματικοὺς λόγους). S. 42 und 44f. hat Barth die richtige Ansicht von dieser Allvernunft. — S. 41: Der trübe Gedanke, daß die Welt altere, ist ja doch nur eine Anwendung der stoischen Lehre von der Auflösung der individuellen Dinge in die zwei Prinzipien. Ob auf das „bald" bei Marc Aurel ein solcher Nachdruck gelegt werden kann? — S. 44 wird hervorgehoben, daß nach der Stoa kein Ding dem anderen gleich ist. Dabei durfte nicht unterlassen werden auf das hinzuweisen, was die Stoiker über die Gleichmäßigkeit in der Welt lehrten. S. Cic. de nat. deor. II, c. 9. 31. 35. Daß kein Ding dem andern ganz ungleich sein kann, liegt offenbar sowohl in der Lehre von der κρᾶσις δι' ὅλων als auch in der von der συμπάθεια τῶν ὅλων. Darum möchte ich auch die

Theorie von der einen Weltvernunft nicht lediglich aus dem logischen Einheitsstreben unseres Denkens herleiten. — S. 54: Die Stellung des Aristoteles zur Mantik ist wohl nicht so klar, als es der Verf. hinstellt. — S. 63f. mußte, damit die Vorliebe der älteren Stoiker für die Dialektik erklärlich wird, gesagt werden, daß jene es mit dialektischen Gegnern zu tun hatten. Epiktetos fand die Aıbeit der Widerlegung schon getan und hatte bei seiner Polemik gegen die Syllogistik übrigens mehr das verkehrte Verfahren im Auge, die Syllogismen an den Anfang des Unterrichts zu stellen. — S. 66, 2: Die Übersetzung von φαντασία καταληπτική mit „begriffliche Vorstellung“ ist zwar Mißverständnissen leicht ausgesetzt, aber doch nicht „ganz und gar unbrauchbar“. Zeller spielt mit „begreifen“ und „Begriff“ wie die Stoiker mit καταλαμβάνειν und κατάληψις. Die Stoiker haben dabei nicht an den Tastsinn appelliert, sondern nur das Bild vom Tasten genommen, wie aus dem Schlusse der Anmerkung 2 bei Barth hervorgeht. Besser wäre gewiß „faßlich“ (= inhaltlich faßbar). In der Streitfrage über den Sinn von καταληπτικός ist eine Entscheidung wohl immer noch nicht zu treffen. Plut. de virt. mor. 450c nennt Chrysippos die festen Begriffe (auch die λογισμοί) τὰ καταλαμβανόμενα, also das vernünftig „Ergriffene“. Vgl. die Anekdote D. L. VII 163 und die Plut. soll. an. angeführte, wahrscheinlich stoische Definition der μνήμη, wo καταλαμβάνειν als Tätigkeit des wahrnehmenden und erinnernden Subjekts gegenüber dem Urteilsobjekt und Inhalt gebraucht ist. Hingegen spricht Chrys. bei Origen. c. Cels. VIII 51 von einem δόγμα, welches den Leidenschaftlichen voreingenommen hat (προκαταλαβόν). Dies würde darauf deuten, daß in den falschen Urteilen unser Hegemonikon von den Dingen, in den wahren die Dinge von uns ergriffen werden. Und damit stimmt es, wenn es D. L. VII 87. heißt das vernünftige Lebewesen werde oft innerlich zerrissen infolge der überredenden Kraft der außer uns liegenden Dinge, oft infolge verkehrter Belehrung seitens der Umgebung; seine innere (geistige) Natur könne es nicht zum Zwiespalt führen; vgl. Sext. E. VII 247, wo φαντασία κ. und φαντασία ἀληθὴς ἔξωθεν καὶ ἐκ τύχης οὕτω συμπεσοῦσα im Gegensatz stehen. — S. 68: Daß Seneka die kataleptischen Vorstellungen vernachlässigt,

ist gut beobachtet. Liest man Benef. IV 33, 2 nisi comperta veritate nil noveris, so glaubt man sich auf den skeptischen Standpunkt versetzt. Es ist aber zu bedenken, daß Seneka hier von Urteilen über Zukünftiges spricht. Eine comprehensio rerum nimmt er dennoch an, obwohl er ihr in solchem Falle die volle Sicherheit abspricht: numquam nos sc. Stoicos exspectare certissimam rerum comprehensionem, quoniam in arduo est veri exploratio, sed ea ire qua ducit verisimilitudo. Indem er sich da mit den Stoikern ohne weiteres identifiziert, meinte er doch die herrschende stoische Lehre wiederzugeben. In der Tat schließt er sich in der Theorie von der praesumptio an die Schule an. Er redet von consensus (z. B. ep. 91, 19), coniectura und opinio, behauptet ep. 118, 8: verum et verisimile inter se differunt, und weiß auch Argumente der Wahrheit anzugeben: ep. 117, 6 et apud nos veritatis argumentum est aliquid omnibus videri. 102, 12 aeque vero insistitur, veritatis una vis, una facies (beim Falschen umgekehrt Streit und Zwiespalt). Ep. 13, 7 heißt es: Über gegenwärtige Angstvorstellungen ist das Urteil leicht. Aber auch für das künftige Übel gibt es zuverlässige Zeichen (certa argumenta). Cito accedimus opinioni. vera enim suum modum habent. Ist dies der Fall, dann muß es auch für Seneka so etwas wie kataleptische Vorstellungen geben. Eben Benef. IV 34, 1 folgt auf jene skeptisch lautende Stelle eine andere: Fallaces enim sunt rerum species (= φαντασίαι), quibus credimus. Aber es gebe nichts anderes, um seine Gedanken zu regieren. Die species seien die Spuren (vestigia, anderwärts wohl signa), welchen man folgen müsse; sicherere Mittel habe man nicht. Man müsse sie aber abschätzen und dürfe ihnen nicht sogleich folgen. Auch hier wird der skeptische Charakter des ersten Satzes abgeschwächt durch die Bemerkung, sein Inhalt sei allgemein zugestanden; mit andern Worten: Seneka erneuert hier die alte stoische Lehre, daß die Vorstellungen der Dinge das sittliche Urteil leicht irre führen. Daher die Regel: Sequimur qua ratio, non qua veritas trahit, ein fast kantischer Gedanke! (benef. IV 33, 2). Wir haben nicht kataleptische „Vorstellungen", sondern rationale Maximen. Das deckende römische Wort dafür scheint Seneka nicht gefunden zu

haben, wie wohl überhaupt die Schöpfung von Fachausdrücken und inhaltlich neuen Worten weder in seinem Sinn noch in seiner Kraft lag. Ep. 13, 12 liegt ihm etwas derart sozusagen auf der Zunge: Nonnumquam nullis adparentibus signis, quae mali aliquid pronuntiant, animus sibi falsas imagines fingit. Daraus muß gefolgert werden, daß der Geist (animus, nicht anima) sich beim Erscheinen wirklich Schlimmes verheißender Zeichen wahre Bilder schafft. Als Kriterium scheint ep. 120, 19 zu gelten: veri tenor permanet, falsa non durant (ebenso 102, 13). Bedenkt man, daß φαντασία in seiner Bedeutung etwas verschwommen ist, so wird man Anklänge an die Lehre von den kataleptischen Vorstellungen bei Seneka nicht ganz in Abrede stellen, sondern nur behaupten, daß dieser Begriff, höchstwahrscheinlich aus erkenntnistheoretischen vielleicht aber auch aus stilistischen Gründen bei ihm nicht zu eigentlicher Bedeutung gelangt. — S. 74: „Das Wissen der Unsterblichkeit der Seele" hatte nach dem eigenen Wortlaut der Senekastelle ep. 117, 6 schon vor dem Römer unter den allgemein menschlichen Begriffen Platz. Bei Seneka kommt der Satz „Weisheit ist ein Gut" hinzu. — S. 75: Soviel ich sehe, versucht Seneka ep. 58, 7ff. nicht eine Sechsteilung der ersten Kategorien, sondern teilt er nur mit, was gewisse Leute — nach der Definition von „Idee" zu schließen, Xenokrates — in Platon hineinlesen. — S. 76ff.: daß die Sprachlehre auch innerhalb der Stoa eine Entwicklung hatte, läßt der Verf. kaum ahnen. Es durfte nicht lediglich Steinthal (mit Prantl) herangezogen werden. — S. 84, 1: Wenn irgendwer im Altertum 8 Seelenteile in Zenons Psychologie feststellte, so ist darauf nicht viel zu geben. Jeder der 5 Sinne wird als eigener Seelenteil gerechnet. Man hat also eine gelegentlich hingeworfene Äußerung später aufgebauscht. Außerdem ist mir unwahrscheinlich, daß die 5 Sinne den zweiten Seelenteil vertreten haben sollten. Die übrigen Stoiker rechneten ja die Empfindungen zum ersten Seelenteil, dem Körper. — S. 85: Um Chrysippos' Ansicht über die Lokalisation der Seele zu erfahren, genügte Pearson S. 140 nicht; die entsprechende Partie aus Galen, De Hippocr. et Plat. plac., war genau einzusehen. Der Widerspruch zwischen der Annahme, daß die Seele den ganzen

Körper durchdringe, und der anderen, daß ihr Sitz im Herzen sei, wurde nicht zu allen Zeiten erkannt, wie unter anderem das Verhalten der Scholastiker zeigt. — Warum werden S. 85, 5 nur Alkmäon und Platon als Vertreter der Ansicht genannt, daß im Gehirn das Zentrum der Geistestätigkeit sei? — Nach S. 86,1 erklärt Seneka auch Clem. I 3,5 den Sitz der Seele für ungewiß; ich lese dort nur, daß der Geist (animus) ungewiß darüber ist (incertus), wo im Körper er seinen Schlupfwinkel wählen solle. — Die stoische Lehre von den „Vorstellungen“ ist nicht ganz so dürftig, wie es nach S. 86 den Anschein hat. Gleich die folgende Seite bei Barth beweist dies an einem interessanten Punkte. — S. 87, 2: B. vermutet, νόσημα und ἀρρώστημα hätten sich etwa so unterschieden wie Affekt und Leidenschaft. Aus dem Anonymus Londinensis (ed. H. Diels, Berolini 1893, Suppl. Arist.) III 16 ff. ersehen wir indes deutlich, daß es das Merkmal der seelischen Energie ist, auf das die antike Psychologie dabei achtete. Die Medizin unterschied nämlich unregelmäßig verlaufende und regelmäßig verlaufende πάθη. Zu den letzteren zählten, allerdings uneigentlicherweise, die νοσήματα. Ihre Definition lautet: τὰ ἐμμόνους τὰς κατασκευὰς ἔχοντα περὶ τὰ σώματα (d. h. nur an einem bestimmten Teile des Körpers, nicht am ganzen Körper) ὑποληπτούς τε χρόνους φερόμενα τῆς λύσεως κατ' ἐλάχιστον. Eine Unterart der νοσήματα sind dann wieder die ἀρρωστήματα: ἀρρώστηματα δὲ τὸ σὺν τῷ κατασκευὴν ἔχειν περὶ τὰ σώματα ἔτι καὶ παρειρῆσθαι τὴν ῥῶσιν τῶν σωμάτων· ἀπὸ τούτου γὰρ εἴρηται ἀρρώστημα. Diese Unterscheidung der körperlichen πάθη wird dann auf die geistigen übertragen; s. meine „Ethik der alten Stoa“ S. 163f. — S. 89: Wenn die Stoa 4 Typen der Affekte unterschied, hatte sie vielleicht doch ihre „besonderen Gründe“, nämlich logische. Die Definitionen der Affekte lehren, daß der allgemeine Gegensatz des Tuns und des Lassens, des Aufsuchens und des Meidens, der bei Chrysippos auch sonst sehr klar heraustritt, zugrunde gelegt ist, und damit zusammenhängend der des Guten und des Übels, ferner der Gegensatz der Gegenwart und der Zukunft, der Erhebung und der Depression, der Zusammenziehung und der Auflösung usw. (s. meine „Ethik der alten Stoa“ S. 169 ff.). Läßt man etwa den Gegensatz des

Guten und des Übels sich mit dem der Gegenwart und der Zukunft kreuzen, so erhält man die beim Anonym. Londinensis II 40 ff. als stoisch verzeichneten Definitionen. — S. 97: Über den Begriff des Bewußtseins in der Stoa war H. Siebeck, Zeitschrift für Philos. und philos. Kritik 1882 80. Bd S. 228 einzusehen. — S. 133 ff.: Der Versuch, die stoische Ethik als voluntaristisch bedingt nachzuweisen, ist in dieser Form kaum geglückt. — S. 142: Es ist schwer glaublich, daß nur Zenon die Vierzahl der Hauptlaster vertrat; s. meine Stoa S. 98. Wenn D. L. VII, 95 die Unmäßigkeit fehlt, so bedeutet das angesichts des „usw." nichts und entspricht der Gepflogenheit des Chrysippos, nur drei Beispiele anzuführen. — S. 152: Für die auffallende Behauptung, daß die mit einer gewissen Blindheit Leben und Lust schaffende Natur es sei, die den προηγμένα ihren Vorzug verleiht, mußte ein vollgültiger Beleg angeführt werden. — S. 163: Die Anerkennung, die Tacitus den Stoikern spendet, beweist nicht soviel wie Barth annimmt; er stand ihnen persönlich und geistig nahe, wenn er nicht gar einer der Ihrigen war. Seine Abneigung gegen Seneka läßt sich ganz gut damit in Einklang bringen. — S. 165, 2: Es „scheint" nicht nur, daß Seneka das Oberhaupt des Bienenstaates für ein männliches Wesen hält, sondern ist nach Clem. I 19,3 tatsächlich so; vgl. Vergil Georg. IV 201—218. — S. 165: Es ist mir nicht sehr wahrscheinlich, daß die Lehre von der „gemischten Staatsform" gemeinstoisch war. — S. 167 ff. konnte der Tatsache gedacht werden, daß der Kampf der Anomalisten und Analogisten auch in der römischen Rechtsgeschichte treibend wirkte. Nicht deutlich ist ausgesprochen, daß die alte Stoa bei ihrer Gleichgültigkeit gegen die tatsächlichen politischen Verhältnisse nicht imstande war, ihre politisch-rechtliche Theorie fürs Leben fruchtbar zu machen, und daß es — man könnte hier von Teleologie in der Geschichte reden — die Sendung des nationalrömischen Geistes war, ihr dazu die Hand zu bieten. — S. 172: Das Bild des Kleanthes könnte auch besagen, daß die Peripatetiker der tieferen Bedeutung ihrer formal wohl durchgebildeten Theorie nicht inne wurden, daß also erst Zenon den trefflichen Kern aus der angenehmen Schale herausholte. Darauf, daß im Kampfe zwischen Stoa und Skepsis erstere

die Angegriffene war, wird bei dem Wortlaut von S. 172 f. schwerlich jemand ahnen. Bei der Schilderung des Verhältnisses zwischen Epikureismus und Stoa durfte die Gemeinsamkeit ihres Sensualismus und Materialismus nicht übergangen werden. — S. 176, 2: Welche geschichtlichen Werke des Chrysippos meint Barth? Doch nicht etwa die apokryphen Sachen, die Ps.—Plut. parallel. Graec. et Rom. 312 A erwähnt sind (s. „Ethik der Stoa" S. 218, 3)? — S. 179: Der Beweis dafür, daß keine der griechischen Philosophenschulen mehr für die Wissenschaft getan habe als die Stoa (vgl. S. 76), ist nicht gelungen. Euklides hatte doch wohl nur ein sehr äußerliches Verhältnis zur Stoa. Aristarch von Alexandria, der übrigens nach der zitierten Stelle aus Überweg-Heinze I S. 261 nur „vielleicht" der Stoa angehörte, dürfte in seiner wissenschaftlichen Tätigkeit peripatetisch beeinflußt sein; ebenso wohl Apollodoros, der Verfasser der Chronik (auch F. Jacoby, Apollodors Chronik. Berlin 1902 S. 7 gibt zu, daß außer in περὶ θεῶν stoische Doktrin kaum aufzeigbar ist) und Eratosthenes. Man geht wohl nicht zu weit, wenn man das wissenschaftliche Interesse bei all den dort erwähnten wie auch bei Asklepiades von Bithynien auf das Vorbild des Aristoteles und seiner Schule zurückführt; insofern hat die peripatetische Schule mehr geleistet als die stoische. Nur die Ehre bleibt der Stoa, daß sie in den Zeiten, da bei den Peripatetikern selbst die wissenschaftliche Regsamkeit unter Äußerlichkeiten, die wissenschaftliche Kraft unter kritikloser Neuigkeitskrämerei zu erlahmen drohte, den Ernst und die Würde der Studien aufrecht hielt. Die literarhistorische Forschung hat sie jedoch auch da nicht recht oder nur sehr einseitig bereichert. An Stelle von Überweg-Heinze wäre S. 179 besser Suhsemihls Literaturgeschichte zitiert worden; für Aratos im besonderen Fr. Susemihl, Jahrb. f. klass. Philol. 149, 1894, S. 93—100. Wegen Asklepiades von Bithynien war die Abhandlung von H. Diels über den Atomismus bei Straton nachzusehen. — S. 190: „Die Stoa habe wichtige Stücke zur christlichen Lehre beigetragen". So gefaßt, geht die Behauptung zu weit. Man muß zugeben, daß der Apostel Paulus stoische Lehre kannte und schätzte, einzelne Termini und etwa auch Gedanken der Stoiker guthieß, aber den Gegensatz zwischen Geist und Fleisch konnte er eher von

andern griechischen Schulen als von den Stoikern übernehmen; ebenso den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele. — S. 182: „Im Mittelalter war wie alle andern Systeme mit Ausnahme des aristotelischen die stoische Philosophie vergessen.“ Das neuplatonische System war doch auch wohl eines, und Platon wie die Atomistik waren nicht so ganz unbekannt. Die Stoa trat allerdings sehr zurück; aber es bleibt noch zu untersuchen, wieviel etwa durch den Kanal des Neuplatonismus von stoischem Gut in die mittelalterliche Philosophie hinüberfloß. Jedenfalls war durch Augustinus, Ambrosius, Seneka, Boetius mancherlei bekannt; man gebrauchte den Namen Stoici, wenn auch vielfach recht verkehrt. — S. 183: Warum wurden Justus Lipsius und Scioppius übergangen? — S. 184: Das Verhältnis Spinozas zur Stoa ist nicht genau gezeichnet. — Als allgemeinen Mangel des Buches betrachte ich, daß auf die ältere Stoa zu wenig, auf die jüngere zu viel Wert gelegt wurde. Man kann dem Verf. nachfühlen, wenn er sich lieber in die lebensvollen Schriften Senekas, des Epiktetos und Marc Aurels als in die dürren Berichte und in die oft schwer verständlichen, zerhackten Fragmente vertiefte. Wir sind ihm auch dankbar für viele feine und zum Teil aufklärende Bemerkungen, die seine Arbeit als mehr denn bloße Kompilation erscheinen lassen; so für die Anmerkung über Senekas Tragödien S. 25, für die Beobachtung, daß Seneka in seinen naturwissenschaftlichen Schriften öfter zur Ethik abschweifte als umgekehrt (S. 32)[2], daß man schon in der Stoa die Bedeutung der Analyse von Vorstellungen für die Herabsetzung des Gefühlstons erkannte (S. 92), für die Verteidigung der stoischen Logik gegenüber Prantl (S. 62)[3], für mehrere gute Ausführungen

---

[2]) Die Verquickung von Ethik und Naturlehre ist schon Goethe aufgefallen, dessen Materialien zur Geschichte der Farbenlehre (I. Abt. Nachtrag) gute Bemerkungen enthält. Haben wir nicht auch für Poseidonios kynisierende Neigungen anzunehmen?

[3]) Hier konnte angeführt werden, daß die Unterscheidung von „erschöpfender Ursache“, „Mitursache“ und „beihelfender Ursache“ von Chrysippos zur Lösung der gerade für die Stoa schwierigen Frage nach der Entstehung des Übels in der Welt verwertet und auch in diesem Zusammenhange ersonnen wurde. Vor wegwerfenden Urteilen, wie sie Prantl liebt, werden wir uns auch deshalb hüten, weil wir nicht immer die Motive solcher Unterscheidungen und

zur stoischen Affektenlehre (S. 95 f.), zur Ziellehre (S. 102 ff. über Konsequenz des Handelns, Reue und Gewissen), zur Tugendlehre des Epiktetos, bei dem Zuverlässigkeit und Sittsamkeit als Tugenden stark hervortreten (S. 145), zum Formalismus des Chrysippos (S. 156), zur Frage nach der geschichtlichen und praktischen Wirkung der stoischen Gesellschaftslehre, namentlich der Anschauung vom Privatrecht (S. 167 ff.), für die nützliche Zusammenstellung über das Verhältnis der Stoa zu den andern Schulen (S. 172 ff.), für den Versuch, das System des Epikuros als dem zenonischen vorausgehend zu erweisen (S. 157, 1)[4]), für den Ausspruch über Zenons Streben nach Einfachheit und robuster Anschaulichkeit (S. 33), für einige textkritische Anregungen (S. 103,5 zu Epict. II 2,13, S. 161, 6 zu III 23, 27, wo Barth an das ἡλιοτρόπιον des Plin. n. h. 2, 109 zu denken scheint). Auch die Charakterisierung der gemeinmenschlichen Begriffe S. 73, 1 (bei Seneka ep. 117, 6 insitae omnibus opiniones genannt) ist, obwohl die Frage durch den Hinweis auf die stoische Ansicht von der bis zum 14. Lebensjahre währenden Ausbildung der menschlichen Vernunft und etwa noch durch den Gegensatz der nicht „gemeinsamen" Begriffe der Wissenschaften, der Technik u. a. geklärt werden konnte, nicht ohne Verdienst.[5]) Indes muß gerade die durch-

---

Begriffsbildungen kennen. Die Vorliebe der Stoiker für das hypothetische Urteil etwa könnte darin begründet sein, daß nicht nur die Urteile der Naturbetrachtung, sondern auch die des ethischen und praktischen Verhaltens von dieser Art sind („Wenn dies und dies der Fall ist, hat dies und dies zu geschehen").

[4]) Wenn Zenon hervorhob, es sei das Beste, für sich das Richtige zu ersinnen, aber auch auf anderer Rat einsichtig zu hören (D. L. VII 25 f.), so könnte das eine Polemik gegen Epikuros' Meinung sein, der diejenigen, die sich selbständig den Weg zur Wahrheit bahnten, am höchsten stellte (Senec. ep. 52,2). — Diejenigen, welche behaupteten, Epikuros verwerfe nur die Logik der Stoiker, nicht die Logik im allgemeinen, wie andere meinten (Sext. E. math. VII 15), müssen die Ausbildung des stoischen Systems als früher ansetzen. Es scheint, daß sie keine stichhaltigen Gründe dafür hatten. Eine dritte Möglichkeit wäre die, daß Epikuros und Zenon sich gleichzeitig, vielfach unter gegenseitiger Polemik und Rücksichtnahme, entwickelten.

[5]) Über den aristotelischen νοῦς ἀρχῶν als das Vermögen des intuitiven Erfassens der obersten wissenschaftlichen Prinzipien im Gegensatz zur διάνοια, die als Vermögen des diskursiven Denkens ihren Inhalt durch Weiterbildung

gehende Berücksichtigung der Anschauungen des Seneka, Epiktetos und Marc Aurel bei dem unkundigen Leser, mit dem ja Barth vornehmlich zu rechnen hat, den Eindruck hervorrufen, als seien da überall neue Gedanken vorgetragen. Dies ist aber nicht immer der Fall. Die Hauptsache desjenigen, was die Späteren über die Affekte lehren, geht auf die alte Stoa zurück. So hat schon Chrysippos die Ausdrucksbewegungen der Leidenschaft genauer beobachtet (zu S. 96 f.). Die gewagten Deduktionen aus Epiktetos S. 142 waren überflüssig, da die Atonie des Lasters für Chrysippos unmittelbar bezeugt ist (s. meine „Ethik der alten Stoa" S. 164 ff.). Mehrere Klassen von Fortschreitenden (S. 160) hat bereits Chrysippos unterschieden. Der Vogel Phönix als Sinnbild des seltenen Weisen (bei Seneka ep. 42, 1 sind zwei Arten von boni viri angenommen) ist wohl älter als Seneka; s. meine „Ethik der alten Stoa" S. 202, 3. Daß Barth derartige Übereinstimmungen zu gering wertete, hat denn auch zu unnötiger Weitläufigkeit geführt. Bei wechselseitiger Übereinstimmung der drei Spätstoiker könnte dadurch, daß nur die beste Formulierung eines Gedankens ausführlich gegeben, die Parallelstellen aber in Anmerkung kurz als inhaltlich gleichkommend bezeichnet würden, die Darstellung sehr vereinfacht werden. Dadurch würde für manches andere Raum geschaffen, was der Erwähnung wert ist. Die Namen des Diogenes von Seleukia und des Antipatros von Tarsos durften S. 23 nicht totgeschwiegen werden. Sie bilden den Übergang zur Mittelstoa. Barth sieht sich gezwungen, S. 81 und 141 wenigstens den letzteren zu nennen; wer dieser Antipatros ist, wann er lebte, erfährt der Leser mit keiner Silbe. Hätte Barth auf ihn mehr geachtet, dann hätte er S. 63 betont, daß Antipatros — wenn auch in törichter Form — den bemerkenswerten Versuch machte, eingliedrige Schlüsse nachzuweisen und S. 122. 150, 1, daß gerade er der Vaterlandsliebe große Bedeutung zumaß. Heraklides von Tarsos und Athenodoros sind S. 23 f. füglich übergangen; aber S. 141 erwartet man doch

---

jener Prinzipien zu Urteilen und Schlüssen — offenbar aus der Erfahrung — erwirbt, sowie über φυσικαὶ ἔννοιαι = angeborene Ideen, s. B. Domanski, Die Psychologie des Nemesius, Münster 1901, und dazu H. Siebeck, Zeitschr. f. Philosophie und philos. Kritik 120. 1902 S. 108.

eine wenn auch noch so karge Andeutung ihrer Lebensumstände. Mancherlei konnte den Fragmenten des Musonios und des Stoikers Hierokles entnommen werden. Was die Stoa für die Pädagogik der Renaissance war, durfte wenigstens kurz angedeutet sein, ebenso S. 165 f. das, was Chrysippos über die Notwendigkeit von Belohnung und Strafe dachte. Die stoische Lehre von der Tierseele ist gewiß nicht uninteressant und unoriginell. Der im Systeme überaus wichtige Begriff des Hegemonikon ist S. 94 stiefmütterlich behandelt; Steins Psychologie der Stoa ist entschieden zu wenig ausgenutzt. Ein erhebliches Versäumnis B.s ist endlich, daß er die ausführlichen Darstellungen der stoischen Theologie im zweiten Buche de nat. deor., der stoischen Mantik in de divin., und der stoischen Ethik im dritten Buche de fin. bei Cicero nicht als Quelle betrachtete. Cicero mag vieles durch Mißverständnis gesündigt haben; den richtigen großen Zusammenhang, in dem einzelne Gedanken standen, und einen Eindruck von der Gesamtwirkung größerer stoischer Gedankenmassen erhalten wir jedenfalls aus ihm viel besser als aus Laertios Diogenes etwa, dem das gebührende Studium Barth — dies nebenher — auch nicht immer selbst gewidmet haben mag (s. z. B. S. 59 ff.). Aus Cic. de nat. deor. II war außerdem zu ersehen, daß die Bewunderung der Schönheit und Erhabenheit der Natur nicht nur den Seneka auszeichnet. Daß Arkesilaos und in weitaus höherem Grade Karneades für die Entwicklung der Stoa maßgebend waren, mußte scharf betont (besonders S. 172 f.), daß die spätere Stoa (Epiktetos, Marc Aurel) von den einzelwissenschaftlichen, durch Aristoteles hervorgerufenen Neigungen der Mittelstoa wieder zurückkam, wenigstens bemerkt werden. Man gäbe für solche im Thema liegende Sätze gerne die Einleitung preis, die uns über die Geschlechterverfassung der griechischen Urzeit zu eingehend unterrichtet.

(Schluß folgt.)

158.

Literatur folgt im nächsten Heft.

Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XVII. Band 2. Heft.

VI.

Weitere Beiträge zur Lebensgeschichte George Berkeleys.[1]

Von

Theodor Lorenz in Bexley (Kent).

III.

Zwei Briefe Berkeleys an Jean Leclerc.

Unter dem mannigfachen handschriftlichen Material, das uns Berkeley hinterlassen hat, steht an erster Stelle die Sammlung von Berkeley-Manuskripten, welche A. C. Fraser für seine im Jahre 1871 veröffentlichte Ausgabe der Werke des Philosophen benutzte. Sie war damals im Besitze des Ven. Henry John Rose, Archdeacon of Bedford, und befindet sich heute in den Händen seines Sohnes.[2] Zu ihr gehört ein Quartband, dessen Inhalt Fraser folgendermaßen beschreibt.[3] „It contains what seems to be a rough draft of parts of the *Discourse on Passive Obedience;* fragments of what was perhaps meant for a sermon on the text ‚*Let your zeal be according to knowledge*‘; a draft of the *Principles of Human Knowledge*,

[1]) S. Bd. XIII dieser Zeitschrift., S. 541 und Bd. XIV, S. 293.

[2]) Revd. W. F. Rose, Hutton Rectory, Weston-Super-Mare. Seinem liebenswürdigen und sehr weitgehenden Entgegenkommen verdanke ich meine Bekanntschaft mit diesen Manuskripten.

[3]) „Life and Letters of George Berkeley“, Oxford 1871, S. 12—13.

from sect. 85 to sect. 145, nearly as in print; a few stray thoughts, similar to those in the *Commonplace-Book;* some jottings of what may be *fragments of letters, in Latin and English*, written apparently at Trinity College"

Ich weiß nicht, was Fraser zu dieser zaghaften Inhaltsbeschreibung veranlaßt hat. An Stelle von „Bruchstücken, aus denen vielleicht eine Predigt über den angeführten Text[4]) werden sollte", finde ich die gut lesbare und lückenlose Niederschrift der vollständigen Predigt, der nur die Schlußwendungen fehlen, und die eine der interessantesten ist, die wir von Berkeley besitzen. Ebenso handelt es sich nicht, wie Fraser im Tone einer Vermutung schreibt, um „das erste Konzept einzelner Teile des Discourse on Passive Obedience", sondern um eine vollständige Niederschrift dieser Abhandlung (mit geringen Abweichungen von der endgültigen Fassung). Die größte Überraschung aber bereiteten mir die Seiten, deren Inhalt von Fraser beschrieben wurde als „Notizen, welche möglicherweise Bruchstücke lateinischer und englischer Briefe darstellen". Bei näherer Betrachtung fand ich, daß es sich auch hier keineswegs um Bruchstücke handelt, sondern um drei vollständige Briefe, einen englischen und zwei lateinische. Allerdings sind die letzteren auf verschiedenen Seiten verstreut und zum Teil schwer zu entziffern; Berkeley dachte ja nicht an die Möglichkeit, daß jemals fremde Augen dieses nur für seinen eigenen Gebrauch bestimmte Konzept zu lesen versuchen würden. Ich lasse den Text der zwei lateinischen Briefe hier folgen; an drei Stellen habe ich durch eckige Klammern den Ort angedeutet, an dem je ein Wort zu ergänzen ist.

A.

Eruditissime Domine,

Tractatum de Principiis Cognitionis Humanae Anglico Idiomate conscriptum, quem anno proxime elapso in lucem emisi, Bibliopolae, ut ad te transmittendum curaret, in mandatis dedi. Unaque litteras ad te exarassem, nisi veritus essem Obscurus ho-

[4]) Vgl. Röm. 10, 2.

muncio Celeberrimum Virum rebus literariis undequomque occupatissimum ultro interpellare. Quod vero jam hoc facere sustineam, id tuae Humanitati ingenuoque veritatis studio, quod scripta tua luculenter prae se ferunt, acceptum referri debet. Quippe te, cum ejusmodi dotibus inclarescas liberamque praeterea Philosophandi rationem multum excolueris, si opem tuam sive ad castigandas meditationes nostras sive ad eas uberiori luce donandas rogarem, haud aegre laturum existimavi. Hoc igitur abs te peto, vir clarissime, ut libro nostro praedicto locum (modo non indignus videatur) in Bibliotheca tua selecta concedas. Simulque sententiam tuam de Doctrina inibi tradita aperte declarare ne detrectes. Vel si hoc minus placuerit, Epistola privatim ad me missa errores meos (si qui ubi deprehensi fuerint) patefacere digneris. Cur vero id impensius optem, in causa est, quod tractatus iste (uti nec alter, cui titulus „An Essay" etc, qui anno 1709 typis mandatus erat) vix cuiquam extra hanc insulam, quantum intelligo, hactenus innotuit, etsi plurima exemplaria ad Dominum Churchil transmissa fuerant. Unde fit, ut Doctorum de scriptis meis Judicia (exceptis solummodo amicis quibusdam heic loci degentilus, qui opiniones nostras amplectuntur) ad me hactenus non pervenerint, id quod magno mihi studiorum impedimento est, quippe qui primam Tractatus nostri partem Eruditorum Examini [. . . . . .] subjectam voluerim eo fine ut vel ipsorum suffragiis confirmatus me alacrius ad consectaria inde deducenda partemque secundam pertexendam accingerem, vel siquid erratum esset tempestive corrigerem, vel denique falsis Principiis Dogmata nostra inniti [. . . . . .] ea prorsus respicerem meque in istis adornandis haud ultra incassum fatigarem.

B.

Clarissime vir.

Nuper ad hasce oras appulit Bibliothecae tuae selectae Tomus vigesimus secundus, cui insertam reperio Epitomen Tentaminis mei de Visione anno 1709 editi. Porro te veritatis amantem ratus eumque adeo qui scripta tua quam emendatissima velis prodire, haud inique laturum spero, si errores unum alterumne indicavero, quos vel Typographo vel etiam tibi, vir Doctissime, festinanti sci-

licet et multiplici librorum genere occupato, excidisse non est quod admirandum.

Aliot si qui sint minoris notae lapsus facile praetermiserim. Isti autem quos memoravi, cum sensum a vero nimis quam dissentaneum lectori exhibeant et proinde cogitata nostra apud eos, qui Anglice non intelligunt, erroris immerito possint arguere, necessum habui, ut ad te scriberem eo utique fine, ut Bibliothecae tuae parte illa, quam proxime typis mandaturus es, corrigantur, quod quin tu libenter feceris, nullus dubito.

P. 59 l. 19 B. S.[5]) pro *plus convergens* legere oportet *moins divergens*; v. § 6 Tentaminis de Visione. — P. 60 l. 5 B. S. pro his verbis *ce qui fait que nous appercevons la distance, est premièrement l'étressissement on l'élargissement de la prunelle selon l'éloignement on la proximité des objets* lege *ce qui fait que nous appercevons la distance, est premièrement la sensation qui accompagne l'étressissement* ou *l'élargissement de l'interval, qui est entre les deux prunelles selon la proximité* ou *l'éloignement des objects;* v. § 16 Tentaminis. — P. 62 l. 4 pro *l'objet* lege *un point visible*; v. § 34 Tentaminis. — P. 63 B. S. legitur *convergens* et *convergence* pro *divergens* et *divergence* et vice versa.

Animadversionibus utique tuis quae extensionis et figurarum ideas abstractas spectant, quod sequitur duxi reponendum.

Primum igitur ad id quod invenio p. 81 me utique efformaturum istiusmodi ideas ope intellectus puri, si modo eum caute disjunxerim ab imaginatione, respondeo me nullo modo posse effingere ideam abstractam triauguli aut aliuscujuscumque figurae. Nec quidem capio qua ratione id exsequi queam distinguendo intellectum purum (ut metaphysici vulgo solent) ab imaginatione, quod adhibita omni mentis meae, qualiscumque tandem sit aut quocumque nomine insigniatur, vi et facultate, frustra saepe conatus fuerim.

Secundo, etiamsi admittatur distinctio illa, tamen intellectus purus mihi videtur versari tantum circa res spirituales, quae cognoscuntur per reflexionem in ipsam animam, ideas vero ex sensatione ortas, qualis est extensio, nullatenus attingere.

[5]) Bibliothecae Selectae.

Tertio, illud praeterea animadvertendum est quod aliud sit attendere solummodo ad unam qualitatem, aliud ejus ideam exclusa omni alia re aut qualitate in animo formare; v. g. possum ego in motuum natura et legibus inquirendis animum tantum ad ipsum motum praecipue advertere atque intendere, nequeo tamen illius ideam efformare, nisi simul mente comprehendatur etiam res mota. Id sane pro certissimo habeo me non alias posse concipere rem aut qualitatem sensibilem adeoque nec ipsam extensionem quam sub imagine rei sensibilis, uti nec ulla mentis vi ideas earum rerum sensibilium disjungere distinctasque [......] exhibere quae plane impossibile et repugnans sit, ut sensum discretae ac invicem feriant atque ingrediantur.

Quod reliquum est, ad ea quae p. 86 habes de objecto Geometriae, notandum quod vox *tangibilis* duplicem admittat sensum. Vel enim sumitur stricte pro eo solummodo quod palpari aut manibus attrectari possit vel laxiori significatu ita ut complectatur non modo res quae per tactum actumque percipi possint, ut quies et inane, quae nequeunt palpari rerum etiam ideas a mente ad similitudinem tactu perceptarum fictas. Cum igitur assero objectum Geometriae esse extensionem tangibilem, id posteriori sensu accipiendum est. Nimirum figura, angulus, linea, punctum, quae mente contemplatur Geometria, etsi ipsa sub sensum non cadant, tamen ad tactum referuntur, unde originem aliquo modo habent, quum per operationem mentis formentur ad speciem idearum tactui primitus impressarum.

Porro haec tractare supervacaneum faciunt quae disseruimus in introductione, in sect. 126a etc. libri de Principiis Cognitionis Humanae, qui haud ita pridem luce donatus est.

Vale, Vir Clarissime, quodque te intempestive forsan solicitavimus, aequi et boni consule.

Der Adressat der Briefe wird nicht genannt; aber sie bieten ausreichende Anhaltspunkte zur Feststellung seiner Identität. Es ist ohne weiteres ersichtlich, daß sich der Brief B auf eine Rezension der „New Theory of Vision", des philosophischen Erstlingswerkes Berkeleys, bezieht, welche der Autor an verschiedenen

Punkten beanstanden zu müssen glaubte. Diese Rezension war erschienen in einer Veröffentlichung, die in beiden Briefen mit dem stehenden Ausdruck „Bibliotheca selecta" bezeichnet wird. Jedoch ergibt sich aus den im Brief B enthaltenen Zitaten, daß die Besprechung des Buchs in französischer Sprache stattgefunden hatte, und daß also nach einem französischen Äquivalent des eben genannten Titels zu suchen ist. So erhalten wir die Bezeichnung „Bibliothèque choisie", und damit stehen wir bereits am Ziele. Denn unter diesem Titel gab Jean Leclerc[6]) in den Jahren 1703 bis 1713 eine Zeitschrift für allgemeine literarische Kritik heraus, deren 22. Band 1711 in Amsterdam erschien und auf S. 58—88 die von Leclerc selbst geschriebene Rezension der „New Theory" enthielt. Die „Bibliothèque choisie" war eine Fortsetzung der 1686 bis 1693 erschienenen „Bibliothèque universelle et historique" und wurde ihrerseits weitergeführt unter dem Titel „Bibliothèque ancienne et moderne" (1714—1726). Durch diese Literaturzeitungen übte Leclerc, dessen polyhistorische Gelehrsamkeit durch Berkeleys Worte „multiplici librorum genere occupatus" und „rebus literariis undequomque occupatissimus" treffend charakterisiert wird, einen fast noch größeren Einfluß auf seine Zeitgenossen aus, als durch seine Bibelkritik und seine Tätigkeit als Professor am Remonstrantenseminar in Amsterdam, wohin er sich aus der ihm zu eng und drückend werdenden theologischen Atmosphäre seiner Vaterstadt Genf geflüchtet hatte. Seit 1684 war er Professor für Philosophie, schöne Literatur und Hebräisch, wozu 1712 noch der Lehrauftrag für Kirchengeschichte kam. Leclerc interessierte sich ganz besonders für englische Literatur. Im Jahre 1682 hatte er der englischen Hauptstadt einen Besuch abgestattet und bald darauf in Amsterdam die Bekanntschaft John Lockes, des großen Vorgängers Berkeleys, gemacht. Im Jahre 1688, also ein Jahr bevor der „Essay concerning Human Understanding" zuerst gedruckt wurde, erschien ein von Locke selbst angefertigter Auszug aus diesem seinem Hauptwerk, durch Leclerc ins Französische übersetzt, im 8. Bande der „Bibliothèque universelle". Nach Lockes

---

[6]) Auch unter den Namen Johannes Clericus bekannt (* 1657, † 1736).

Tode wurde Leclerc sein Biograph; seine Lebensbeschreibung erschien im 6. Band der „Bibliothèque choisie".

Was die Abfassungszeit unserer zwei Briefe anlangt, so geht aus dem Briefe A ohne weiteres hervor, daß er im Jahre 1711 geschrieben wurde, da er die „Principles of Human Knowledge" als „im letztvergangenen Jahre erschienen" erwähnt. Der Brief B stammt vielleicht aus demselben Jahre. Denn der Band der „Bibliothèque choisie", der darin als „kürzlich eingetroffen" genannt wird, wurde, wie schon erwähnt, im Jahre 1711 gedruckt. Ein weiterer Umstand scheint für dieselbe Annahme zu sprechen. Mitten in das Konzept des Briefes B hinein ist nämlich das Konzept des schon erwähnten (in englischer Sprache verfaßten) dritten Briefes geschrieben, der mir in seiner endgültigen Fassung aus einer anderen handschriftlichen Quelle bekannt ist und, wie aus dieser hervorgeht, im Juni 1711 abgesandt wurde. Allerdings ist die Möglichkeit nicht zu übersehen, daß dieser englische Brief bereits im Buche stand, als Berkeley den lateinischen (B) zu entwerfen begann. Welcher von den zwei lateinischen Briefen der fühere ist, läßt sich, soweit ich sehe, nicht mit Gewißheit feststellen. Nur dies ist sicher, daß der Brief A im Jahre 1711 und der Brief B zwischen 1711 und 1713 geschrieben wurde.[7])

Wir wollen nunmehr einen Blick auf Leclercs Rezension der „New Theory of Vision" werfen, durch welche der Brief B veranlaßt wurde.[8]) Sie besteht großenteils in einem klaren und (mit Ausnahme der von Berkeley zitierten Versehen) korrekten Überblick über den Inhalt seiner Abhandlung, deren hohe Bedeutung dem Scharfblick Leclercs nicht entging. Ganz im Geiste der modernen Psychologie hatte der Philosoph geschickt ein Einzelproblem herausgegriffen und sich die Frage vorgelegt, ob wirklich alle Vorstellungen, die wir für Objekte des Sehens halten, aus dem Ge-

---

[7]) Vgl. S. 168, Anm.

[8]) „Bibliothèque choisie" XXII, 58 ff. („An Essay towards a new Theory of Vision, by George Berkeley, M. A. Fellow at Trinity College, Dublin; c'est-à-dire, Essai touchant une nouvelle Theorie de la Vision, par George Berkeley, Maître aux Arts & Socius du Collège de la Trinité à Dublin. A Dublin 1709. in 8. pagg. 212.")

sichtsinn stammen, oder ob es sich nicht vielmehr sehr häufig um associierte Vorstellungen anderer Sinne, besonders des Tastsinns, handele. Bekanntlich war er dabei — um in der Sprache der Wissenschaft unserer Tage zu reden — hinsichtlich des Tiefensehens zu einem dem Nativismus durchaus entgegengesetzten Empirismus gelangt. Leclerc lobte die knappe Darstellung und den Gedankenreichtum der Untersuchung: „Comme cet Ouvrage est court et serré, il le faudroit copier, pour en donner un Extrait exact. Ceux qui entendent l'Anglois, trouveront de quoi méditer, en lisant l'Original“ (S. 59). Die wenigen Ausstellungen, auf welche Berkeleys Brief Bezug nimmt, sind in der Tat die einzigen, welche Leclerc machte. Sie sind in der „Bibliothèque choisie“ durch Fußnoten als „Remarques de l'Auteur de la B. C.“ bezeichnet und mögen hier im Wortlaut folgen, da sie Berkeleys Entgegnungen verständlicher machen. Auf einen weiteren Kommentar dazu muß ich verzichten, da es zu weit führen würde, an dieser Stelle näher einzugehen auf Berkeleys Stellungnahme zu den hier in Frage stehenden Problemen, d. h. auf seinen ausgesprochen nominalistischen Standpunkt hinsichtlich der Theorie der Abstraktion sowie auf seine verkehrte Ansicht, die Geometrie habe es mit Objekten des Tastsinns zu tun, — eine Ansicht, die einen großen Teil der Schuld an seinem schiefen Verhältnis zur Mathematik trug.

Leclercs kritische Ausführungen lauten folgendermaßen:

1. [Mr. Berkeley soûtient que l'idée abstraite qu'on se forme de l'étendue en géneral, est] „une chose tout à fait incompréhensible, et qu'on ne peut se former aucune idée d'une ligne, par exemple, ou d'une surface, qui n'est d'aucune couleur, qui n'est ni longue, ni courte, ni raboteuse, ni polie, ni quarrée, ni ronde etc.

„Il me semble néanmoins qu'on peut se former une semblable idée, et qu'on peut, par exemple, concevoir une longueur, san largeur, ni profondeur, ni aucune autre qualité, quelle qu'elle soit. Pour moi, il me paroît que j'en ai une idée très-claire, et de même de la largeur et de la profondeur considerées en géneral, soit à part, soit ensemble. Mais il faut ici distinguer avec soin *l'intellection pure* de *l'imagination*. Nous n'imaginons rien, qui ne soit revêtu de quelques qualitez sensibles; mais nous pouvons former,

par une intellection pure, des idées abstraites, dans lesquelles nous ne considerons qu'une seule chose; comme lorsque nous pensons à un point ou au commencement d'une ligne, et à la figure que décriroit ce point, s'il se mouvoit, qui est ce que nous appellons ligne; sans en déterminer en aucune manière la longeur, ni sans lui attribuer aucune autre qualité. J'avouë que la coûtume, que l'on a de joindre l'imagination à l'intellection et même de les confondre, peut faire quelque peine en cette occasion. Mais M. Berkeley, qui est accoûtumé à méditer, pourra les destinguer, s'il y fait attention." (S. 80—81; vgl. „New Theory" § 122—123). —

2. [Mr. Berkeley] entreprend de montrer ensuite que l'idée abstraite de l'étendue n'est pas l'objet de la Géometrie, mais les figures dont elle se sert; et que l'idée abstraite d'un Triangle, que Mr. Locke a décrite, est une chose tout à fait incompréhensible. En effet on ne peut pas imaginer un Triangle, sans se représenter un Triangle particulier; mais il me semble qu'on peut penser en géneral à une figure qui est terminée par trois lignes droites, qui forment trois angles par leur concours; sans penser, en aucune manière, à la mesure de ces angles, ni à la longeur de leur côtez. (S. 81—82; vgl. „New Theory" § 124—125). —

3. Mr. Berkeley conclut de tout cela que ni l'étendue abstraite, ni la visible, ne sont l'objet de la Géometrie. Pour la visible, les Géometres en conviendront sans peine avec lui; car on ne voit ni point, ni ligne, ni superficie, de la manière dont ils les décrivent. Mais les points, les lignes, et les superficies, que l'on considère dans la Géometrie, ne sont pas tangibles non plus. Les Géometres soûtiennent que les figures, qu'il voient sur le papier, ne sont que des aides pour fixer l'esprit, et lui faire sentir en lui-même des veritez, qu'on ne sauroit représenter exactement à la vue. On conçoit, par exemple, que le centre d'un cercle est un point sans parties, et auquel une infinité de lignes peuvent être tirées de la circonference. C'est ce qu'on ne sauroit montrer aux yeux, car il n'y a aucun point, qui n'ait quelque grandeur; mais l'esprit ne laisse pas de le concevoir, par une intellection pure. J'avouë que l'imagination sert souvent a soûtenir l'intellection,

mais elle sert aussi très-souvent à la troubler. (S. 86—87; vgl. „New Theory" § 149 ff.)

Außer Berkeleys Entgegnungen auf diese eben angeführten Einwände Leclercs enthält der Brief B, wie wir sahen, einen Hinweis auf eine Anzahl augenscheinlicher Flüchtigkeitsfehler, die dem Rezensenten untergelaufen waren. Diese Fehler korrigierte Leclerc im 26. Bande der „Bibliothèque choisie" [9]) ganz in Übereinstimmung mit der von Berkeley gegebenen Anweisung, was als ein Beweis dafür anzusprechen ist, das Berkeleys Brief tatsächlich zur Absendung an Leclerc gelangte. Die Entgegnungen des Philosophen auf seine sachliche Kritik ließ er unberücksichtigt.

Ob er sie schriftlich beantwortete? Die Wahrscheinlichkeit ist nicht sehr groß, wennschon Leclerc es nie an Kampfesmut fehlen ließ. „Nicht mit Unrecht", schreibt Escher in Ersch und Grubers Encyklopädie, [10]) wird ihm „Anmaßung und große, den Anstand nicht immer beobachtende Heftigkeit und Reizbarkeit in seinen Fehden vorgeworfen.... Widerspruch ertrug er mit zu wenig Gelassenheit und maßte sich eine Art Diktatur in der Literatur an, sodaß Bentley (Phileutherus Lipsiensis) mit Grund die Worte des Terenz auf ihn anwandte: ‚Est genus hominum qui esse primos se omnium volunt, nec sunt'." Es ist fraglich, ob Leclerc es der Mühe wert hielt, Ansichten, deren er sich sicher fühlte, brieflich gegen die Einwände eines jungen und unbekannten englischen Schriftstellers zu verteidigen.

Wahrscheinlich wurde auch der im Briefe A ausgesprochene Wunsch Berkeleys, die Meinung Leclercs über seine 1710 veröffentlichte „Principles of Human Knowledge" zu hören, ebensowenig durch einen Privatbrief befriedigt, wie es durch eine Besprechung in der „Bibliothèque choisie" geschah. Wie Berkeley in seinem Briefe erwähnt, hatte er dem Londoner Buchhändler Churchill, der als Freund und Verleger Lockes bekannt ist und als Agent des Dubliner Verlegers der „New Theory" sowie der „Principles" fun-

---

[9]) Amsterdam, 1713; S. 458. Der Brief B muß also zwischen 1711 und 1713 geschrieben worden sein.

[10]) Bd. 18 (Leipzig 1828), S. 53.

gierte, den Auftrag erteilt, ein Exemplar des letzteren Werkes an Leclerc zu senden. Das Buch scheint in die Hände des Adressaten gelangt zu sein, denn in dem 1711 erschienenen 23. Bande der „Bibliothèque choisie“ finden wir am Ende der ersten Abteilung (S. 235) unter der Überschrift „Livres dont on parlera dans la suite de ce volume“ neben drei anderen englischen Büchern auch „A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge, etc. by George Berkeley. A Dublin, 1710.“ Am Ende der zweiten Abteilung dieses Bandes (S. 464) kam Leclerc mit folgenden Worten darauf zurück: „J'avois marqué, à la fin de la première partie de ce tome, que je parlerois de quelques livres Anglois, dans celle-ci. Je ne l'ai pas pu faire; mais on les verra dans le volume suivant.“ Aber das Versprechen blieb uneingelöst.

Der dringende Wunsch Berkeleys, die Ansicht Leclercs sowie anderer festländischer Philosophen über seine „Principles“ zu hören, ist außerordentlich charakteristisch für seine damalige Stimmung. Er hatte in diesem Werke, wie Schopenhauer sagt, zum ersten Male die große Wahrheit ausgesprochen: „Die Welt ist meine Vorstellung“. Er war sich der überwältigenden Neuheit dieser Weltanschauung voll bewußt. Aber er sah keinen logischen Ausweg aus dem Standpunkt, zu dem er auf dem Wege vorurteilslosen Denkens gelangt war, und brannte vor Begierde, von seinen Zeitgenossen bestätigt zu hören, daß seine Ansicht unwiderleglich sei. Immer und immer wieder sah er sich in seiner Hoffnung, ein solches Eingeständnis zu erlangen, enttäuscht. Die kleineren Geister begnügten sich damit, ihn zur Zielscheibe ihres Spottes und Witzes zu machen; indem sie seine Philosophie, die ihnen meist nur vom Hörensagen bekannt war, in gröblicher Weise mißverstanden, stellten sie ihn entweder als einen Verrückten oder als einen sensationslustigen Spaßvogel hin. Aber auch unter den ernsteren Denkern fanden sich nicht viele, die den Mut hatten, auf seine Seite zu treten. Von der Verkehrtheit seiner dem gesunden Menschenverstand widerstreitenden Ansicht überzeugt, gingen sie gleichwohl in dem Bewußtsein, daß sie mit logischen Gründen nicht zu widerlegen sei, einer Auseinandersetzung aus dem Wege. Ein charakteristisches Beispiel dieser Verhaltungsweise sehen wir

u. a. in dem englischen Theologen Samuel Clarke;[11]) und vermutlich gehen wir nicht fehl, wenn wir für Jean Leclercs Schweigen nach einen ähnlichem Grunde suchen. Für die Richtigkeit dieser Vermutung spricht noch der Umstand, daß sich Leclerc auch nicht zu einer Rezension der „Dialogues between Hylas and Philonous“ entschließen konnte, in denen Berkeley (1713) die in den zwei vorausgegangenen Schriften gewonnenen Resultate in populärer Form vortrug, obwohl zwei Exemplare dieser Dialoge in Leclercs Hände gelangten, wie aus dem 228 Seiten starken Auktionskatalog seiner stattlichen Bibliothek zu ersehen ist.[12])

Zum Schluß sei noch daran erinnert, daß der „zweite Teil“ der „Principles“, von dessen beabsichtigter Ausarbeitung Berkeley im Briefe A redet, niemals das Licht der Öffentlichkeit sah. Der Philosoph verlor das bereits weit vorgeschrittene Manuskript, wie er selbst in einem späteren Briefe erzählte, während seiner Reisen in Italien und „konnte später nie die Muße finden, sich der widerwärtigen Aufgabe zu unterziehen, zum zweiten Male über denselben Gegenstand zu schreiben.“

---

[11]) Vgl. A. C. Fraser „Berkeley“ (Philos. Classics vol. III), 2. A., Edinburgh 1899, S. 73ff.

[12]) „Catalogus librorum . . . Doctissimi atque clarissimi viri Joannis Clerici . . . quorum fiet auctio ad diem VI Septembris et seqq. in Aedibus J. Westenii & G. Smith. Amsteldami, 1735. (Leclerc starb erst im folgenden Jahre; aber die übermäßige Arbeitslast, die er seinem Gehirne zumutete, hatte ihn längst seiner Geisteskräfte beraubt: seit einem ersten Lähmungsanfall im Jahre 1728 war es schnell mit ihm bergab gegangen.)

In dem Auktionskatalog fehlen die „Principles of Human Knowledge“. Dagegen finden wir unter Nr. 562 „C. Berkley's (sic) Essay towards a new Theory of Vision, Dublin 1709“, und unter Nr. 563 „Three Dialogues against Sceptics and Atheists, London 1713, bis“.

VII.

Sur une prétendue faute de raisonnement que Descartes aurait commise.

Par

J. Chazottes, professeur à Guérêt (Creuse).

Dans une lettre de Descartes, en français, qui porte le nº XIV et la date du 13 novembre 1629 dans l'édition des Œuvres de ce philosophe publiée par MM. Charles Adam et Paul Tannery, sous les auspices du Ministère de l'Instruction publique, se trouve contenu un fragment latin relatif à la loi mathématique de la chute des graves dans le vide qui, d'après M. P. Tannery, serait d'une rédaction bien antérieure et remonterait à l'époque du premier séjour de Descartes en Hollande (de 1617 à juillet 1619). Voici ce fragment:

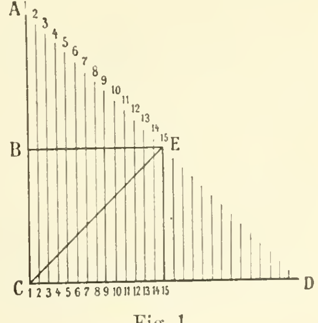


Fig. 1.

„Quod in vacuo semel incoepit moveri, semper et aequali celeritate movetur. Supponas ergo pondus in *A* (Fig. 1) existens impelli a sua gravitate versus *C*. Dico statim atque coepit moveri, si desereret illum (sic) ipsius gravitas, nihilominus pergeret in eodem motu donec perveniret ad *C*; sed tunc non tardius nec celerius descenderet ab *A* ad *B* quam a *B* ad *C*. Quia vero non ita fit, sed adest illi gravitas quae premit illum (sic) deorsum et addit singulis momentis novas vires ad descendendum, hinc fit ut multo celerius absolvat spatium *BC* quam *AB*, quia in eo percurrendo retinet omnem impetum quo movetur per spatium

AB et insuper novus ei accrescit propter gravitatem quae de novo urget singulis momentis. Qua autem proportione augeatur ista celeritas, demonstratur in triangulo $ABCDE$: nempe prima linea denotat vim celeritatis impressam 1° momento, 2° linea vim impressam 2° momento, 3° vim 3° inditam, et sic consequenter. Unde fit triangulus ACD qui repraesentat augmentum celeritatis motus in descensu ponderis ab A usque ad C, et ABE qui repraesentat augmentum celeritatis in priori media parte spatii quod pondus percurrit, et trapezium $BCDE$ quod repraesentat augmentum celeritatis in posteriori media parte spatii quod pondus percurrit, nempe BC. Et cum trapezium $BCDE$ fit triplo majus triangulo ABE, ut patet, inde sequitur pondus triplo celerius descensurum a B ad C quam ab A ad B; idest, si tribus momentis descendit ab A ad B, unico momento descendet a B ad C; idest quattuor momentis duplo plus itineris conficiet quam tribus, et per consequens 12 momentis duplo plus quam 9, et 16 momentis quadruplo plus quam 9, et sic consequenter."

Au sujet de ce passage, M. Tannery fait la remarque suivante: „Dans cette recherche a priori (de la loi mathématique de la chute des graves dans le vide), Descartes procède comme paraît l'avoir fait aussi Galilée, en partant du principe de la conservation du mouvement antérieurement acquis, et en employant un procédé tout à fait analogue à celui de la méthode des indivisibles (ainsi bien avant Cavalieri). Mais il commet une faute de raisonnement singulière. Sur sa figure, la coordonnée ABC devrait représenter les temps, tandis qu'il s'en sert également pour représenter les espaces parcourus. La marche, très ingénieuse au reste, qu'il suit, l'empêche d'apercevoir immédiatement les contradictions auxquelles cette confusion sur la figure aurait dû le conduire; il aboutit donc à une relation essentiellement différente de celle de Galilée, puisqu' elle reviendrait à considérer l'espace parcouru comme proportionnel, non pas au carré du temps, mais à une puissance du temps dont l'exposant est le rapport de log. 2 à log. $\frac{4}{3}$, c'est-à-dire environ 2,4.

Ayant depuis longtemps rejeté l'hypothèse de la possibilité du vide, Descartes ne revint jamais sérieusement sur ce tentamen,

et par suite ne reconnut pas son erreur. Il semble même avoir cru de bonne foi que la loi de Galilée ne différait pas de celle qu'il avait lui-même donnée à Beeckmann dès 1619."

Descartes a-t-il, réellement, commis la „faute de raisonnement singulière" qu'on lui reproche? Cela ne laisserait pas d'être déjà quelque peu surprenant de la part de l'auteur du Discours de la méthode; mais, ce qui aurait encore bien plus lieu de nous surprendre c'est que, l'ayant commise, il ait pu croire „de bonne foi que la loi de Galilée ne différait pas de celle qu'il avait lui-même donnée". Il faudrait admettre, en effet, ou bien qu'il n'a pas bien compris Galilée, ou bien qu'il ne s'est pas bien compris lui-même. Nous ne voyons pas bien, d'autre part, comment le fait que Descartes avait depuis longtemps rejeté l'hypothèse de la possibilité du vide aurait pu l'empêcher de revenir „sur ce tentamen" et de reconnaître „son erreur". L'étude de la manière dont se produirait la chute d'un corps dans le vide n'est, comme celle de la manière dont elle se produirait, à supposer que le corps fût, dès l'instant même où il est mis en mouvement par l'action de la pesanteur, soustrait à cette action, qu'une application de la 2e règle de la méthode, telle qu'elle sera formulée plus tard dans le Discours: „Diviser chacune des difficultés que j'examinerais en autant de parcelles qu'il se pourrait, et qu'il serait requis pour les mieux résoudre." Que le vide puisse ou non exister, en fait, cette étude n'en conserve pas moins son utilité pour permettre de déterminer la manière dont la chute se produit, dans les conditions plus complexes où el lese présente dans la réalité. Si donc Descartes avait réellement commis une erreur, on ne voit pas que rien ait pu l'empêcher de la reconnaître; et il n'est guère douteux que la publication ultérieure (1632) de la formule donnée par Galilée eût dû tout naturellement lui en fournir l'occasion. Mais l'erreur ne serait-elle pas plutôt tout entière du fait de M. Tannery et ne serait-elle pas due simplement à ce que le commentateur n'a pas sérieusement essayé de se placer au point de vue de l'auteur dont il discutait la doctrine?

„Sur la figure de Descartes, dit M. Tannery, la coordonnée ABC devrait représenter les temps, tandis qu'il s'en sert également pour représenter les espaces parcourus." Descartes se sert, en effet, de

la coordonnée ABC pour représenter les espaces parcourus, mais par le poids A supposé d'un mouvement uniforme, auquel cas les espaces sont proportionnels aux temps, ce qui fait que la même coordonnée peut représenter indifféremment les uns et les autres. Quant aux espaces parcourus dans le mouvement du même poids A, tel qu'il se produirait en fait dans le vide (que le vide existe ou non réellement peu importe), sous l'action de la pesanteur, ils sont représentés par les surfaces ABE, $ABCDE$ etc. etc., des triangles semblables successivement construits sur la coordonnée ABC.

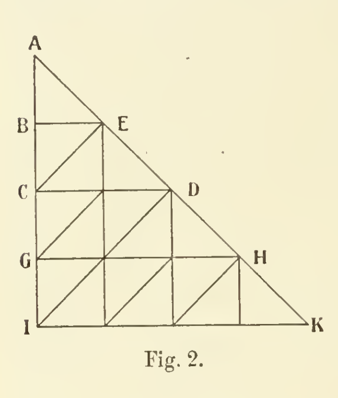


Fig. 2.

Il suffit de jeter un coup d'œil sur la figure 2 pour s'assurer que ces espaces sont, à la fin de la première unité de temps, 1; — à la fin de la seconde, 4; à la fin de la 3[e], 9; à la fin de la 4[e], 16 etc. etc.; — c'est-à-dire qu'ils sont proportionnels aux carrés des temps employés à les parcourir. Ce n'est pas autre chose, au fond, que dit Descartes: il s'exprime seulement en termes différents.

Descartes suppose un poids A qui tombe vers C (Fig. 3) dans des conditions telles que, dès l'instant même où il est mis en mouvement par l'action de la pesanteur, il soit soustrait à cette action. Ce poids franchira l'espace AC dans un temps qui sera juste le double de celui qu'il lui aurait fallu pour franchir la moitié AB de ce même espace. Si donc il a mis une unité de temps pour aller de A en B, il en mettra 2 pour achever d'arriver en C. Ceci posé, Descartes se demande combien il faudrait de temps à ce même poids A pour franchir le même espace AC dans les G conditions réelles de sa chute, telle qu'elle se produirait dans le vide (à supposer que le vide existât): il trouve que, par suite de l'accélération due à la pesanteur, il lui faudrait trois fois moins de temps pour passer de B en C qu'il ne lui en aurait fallu pour passer de A en B; c'est-à-dire que, supposé qu'il lui ait fallu 3 unités de temps pour passer de A en B, il ne lui en faudrait plus qu'une pour

A
B
C
Fig. 3.

passer de B en C. En d'autres termes, le poids franchirait l'intervalle AC dans les $G\ \frac{4}{3}$ du temps qu'il lui aurait fallu pour en franchir la moitié AB, ou, ce qui revient au même, il parcourrait $4\ AB$ $(= AC_2)$ dans le temps qu'il aurait mis à en parcourir $2\ (= AC_1)$. Raisonnant sur AC_2 comme sur AC_1, on trouve que le poids A franchirait l'intervalle AC_2 dans les $\frac{4}{3}$ du temps qu'il lui aurait fallu pour en franchir la moitié AC_1 $(= 2\ AB)$, c'est-à-dire dans les $G\ \frac{4}{3} \times \frac{4}{3} = \frac{16}{9}$ du temps qu'il lui aurait fallu pour parcourir $AB\left(= \frac{AC_2}{4}\right)$, ou, ce qui revient au même, il parcourrait $16\ AB$ dans le temps qu'il aurait mis à en parcourir 4, c'est-à dire dans 4 unités de temps. Les espaces parcourus seraient donc proportionnels aux carrés des temps employés à les G parcourir.

On s'explique, après cela, que Descartes ait pu croire „de bonne foi que la loi de Galilée ne différait pas de celle qu'il avait lui-même donnée à Beeckmann dès 1619.“

VIII.

Locke, eine kritische Untersuchung der Ideen des Liberalismus und des Ursprungs nationalökonomischer Anschauungsformen.

Von

Georg Jaeger, Neuwied.

Der Ausgangspunkt des wirtschaftlichen Denkens sind praktische Bestrebungen und Bedürfnisse; der Ausgangspunkt der heutigen, systematischen Nationalökonomik ist ein historisch gegebener. Die Begriffe, mit denen sie operiert, die Methode, die sie als maßgebend anerkennt, sind das Ergebnis einer Überlieferung, deren Ursprung und Verlauf sich geschichtlich verfolgen läßt. Die Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft, d. h. das Recht, die eigenen Prämissen einer Nachprüfung zu unterwerfen, ist bei der geschichtlichen Gebundenheit menschlichen Denkens ein Postulat, keine Tatsache, die das Wesen der Erkenntnis bestimmte. Die Kritik, vor allem die kritische Arbeit der historischen Schule, hat die Ideen der Aufklärung und zahlreiche überlieferte Vorstellungen überwunden. Aber Voraussetzungen werden nicht dadurch beseitigt, daß ihre Bedingtheit, ihr fiktiver Charakter, ihre historische Unwahrheit nachgewiesen wird. Ihre Wirkungen leben in Begriffen fort, die den Geist fesseln. Sie haben die Wissenschaft in eine Richtung, in eine Betrachtungsweise hineingedrängt, von der sie nicht loskommen kann. So hatte eine Fiktion einst den Einfluß des römischen Rechtes begründen helfen. Die kritische Tat Konrings beseitigte die Legende, die überflüssig geworden war, aber die Macht der römisch-rechtlichen Ideen, die sich ihrer bedient hatten, vermochte sie nicht zu brechen.

Die wissenschaftliche Theorie ist nicht die Ursache, sondern die Frucht der Kräfte, die in der Geschichte wirksam sind. Sie künstlich von den Ideen, die außerhalb der wissenschaftlichen Systematik leben, trennen, heißt ihr Wesen verkennen. Sie ist nur ein Teil des allgemeinen Denkens einer Epoche. Die Quellenforschung vermag die Spuren und Symptome literarischer Abhängigkeit zu entdecken, die Glieder einer Kette aneinander zu reihen. Den wahren Kausalzusammenhang des geistigen Lebens enthüllt sie nicht. Wie der Strom seine Wasserfülle und seinen Lauf nicht der Quelle, sondern den Kräften der Natur, die ihn in jedem Augenblick neu erzeugen, verdankt, so wird die Kausalität des äußeren literarischen Zusammenhangs von einer zweiten mächtigeren gekreuzt und getragen. Sie ist selbst wieder das Erzeugnis eines geschichtlichen Prozesses' in dem die wissenschaftlich formulierten Gedanken höchstens die Rolle eines Koeffizienten spielen. Die Theorie benutzt die Bausteine, die die geistige Arbeit der Vergangenheit gestaltete: Ihr inneres wirksames Leben muß sich beständig neu erzeugen aus den Ideen, die in organischem Zusammenhang mit den geistigen und materiellen Strömungen der Gegenwart um sie leben. Waren verwandte Richtungen dank ihrer Herkunft aus bleibenden Zweckideen oder mächtigen Trieben einmal stark genug, sich eine Doktrin als ihr wissenschaftliches Spiegelbild zu schaffen, dann besitzen gleichartige Zustände, die sich auf gleichartiger Grundlage aufbauen, dieselbe Macht. Die Theorie hört auf originell zu erscheinen. Aber weil sie den Zusammenhang mit der Wirklichkeit und die Fähigkeit und Lust zu gestalten behält, bleibt sie vor dem Los der Erstarrung bewahrt oder fährt wenigstens fort ein Faktor der realen Entwicklung zu sein.

Liberalismus und Aufklärung sind eine der Grundlagen unseres Lebens. Die Zuversicht ihrer Vertreter ist erschüttert; der Liberalismus ist zu Kompromissen und Zugeständnissen genötigt worden, die sein ursprüngliches Wesen zersetzen. Aber noch ist er eine Macht: Alle unsere öffentlichen Institutionen sind unter seinem Einfluß umgebildet worden; er hat nicht aufgehört das Glaubensbekenntnis ganzer Klassen zu sein. Noch größer ist seine stille Macht und in den Begriffen und Methoden der Wissenschaft, in der wissen-

schaftlichen Fragestellung begegnet uns die Nachwirkung der Aufklärung.

Die wirtschaftlichen und politischen, die wissenschaftlichen und religiösen Axiome und Anschauungen, in denen die Ideen des Liberalismus wurzeln, erhielten die Form einer umfassenden, von einem Geiste beherrschten Theorie durch J. Locke. In ihr spiegelt sich die Zeit der zweiten englischen Revolution, die Denkweise einer Epoche, in der das englische Bürgertum die Siege erfocht, die seine Herrschaft über das nationale Leben bewiesen und bestätigten. Sie ist der Prototyp von Erscheinungen, die sich auf einem verwandten Untergrunde bis auf unsere Zeit erneuerten. Die französischen Vertreter des Liberalismus, die seinen Gedanken ihre dialektisch zugespitzte Form gaben, haben im Vergleich mit einer Theorie, die die Eigenart, die innere Einheit und das naive Selbstbewußtsein ursprünglicher Kraft besitzt, nur den Wert einer abgeleiteten, sekundären Bewegung, mag auch ihre unmittelbare Einwirkung auf Deutschland größer gewesen sein. Die Entwicklung Englands eilte der Entwicklung des Festlandes voraus. Bestimmte Phänomene des wirtschaftlichen Lebens gewannen hier zuerst eine feste Gestalt und eine Macht, die ihnen eine Theorie schuf. Darauf beruht der Einfluß, den die politischen und sozialen Ideen Englands in Europa ausübten und der Wert, den jener Prototyp für die historische Beobachtung hat. Die Erscheinungen sind dem Auge ferner gerückt, die störende Wirkung der unmittelbaren Nähe ist beseitigt; eine unbefangene Untersuchung ist denkbar und der Zusammenhang mit der Gesamtheit des sozialen und geschichtlichen Lebens wird erkennbar. Freilich liegt hierin auch die Gefahr, der die historische und systematische Betrachtung nur zu oft erlegen ist: sie sah in der englischen Entwicklung ein absolutes und maßgebendes Musterbild und verkannte neben der Gleichartigkeit der abendländischen Bildung die Verschiedenheit der geschichtlichen Bedingungen.

Der Empirismus, der Forschung und Weltanschauung beherrschte, erhielt durch Locke eine skeptische Wendung, die in dem Wesen der modernen Wissenschaft begründet war, weil jede neue Entdeckung den Gegensatz von Vorstellung und Wirklichkeit enthüllte und die epikureische Atomistik, die Locke als notwendige Hypothese behandelt,

das wahre Wesen des Stoffes jenseits der sinnlichen Wahrnehmung findet. Die Erfahrung, mag sie sich als Sinneswahrnehmung oder Selbstbeobachtung äußern, ist die Quelle und die Grenze aller Erkenntnis. Die Skepsis geht aus von einer Untersuchung der Vorstellungen: Die Sinneseindrücke sind Wirkungen unbekannter Kräfte auf die Organe, stoffliche Bewegungen, die keine Ähnlichkeit mit den Empfindungen haben. Die Begriffe und Namen, in denen sich das Denken bewegt, sind kein adäquates Abbild der Wirklichkeit, und ihr System deckt sich nicht mit der natürlichen Ordnung der Dinge. Der Glaube, daß unsere Vorstellungen der Wirklichkeit entsprächen, ist die Ursache des Irrtums. Diese Skepsis erhebt sich zu einer umfassenden Kritik der Kausalitätsidee: Die wahre Natur des Geistes ist uns ebenso unzugänglich wie die des Stoffes. Wir kennen nur sekundäre Eigenschaften. Die reale Ursache und die Wirkungsweise der Substanzen bleibt ewig unklar. Ursache und Wirkung ist so verschieden, daß ihre Verknüpfung sich unserm Verständnis entzieht. Wir sehen die Dinge nur durch das Medium unserer Vorstellungen. Da diese einer zufälligen Erfahrung entstammen, bilden sie keine innerlich zusammenhängende Kette; ihre Verbindung ist nur empirisch gegeben, kein im Wesen geistiger Erkenntnis begründetes Gesetz.[1]) Damit ist die letzte Möglichkeit, zu einem wahren Wissen zu gelangen, abgeschnitten. Der Gedanke, daß Wissenschaft die Analyse eines notwendigen und als notwendig empfundenen Vorstellungsinhaltes sei, wird abgelehnt.

Der Empirismus verbot den Erkenntnisgrund aus dem Objekt in das Subjekt zu verlegen. Die zwingende Gewalt mathematischer, also logischer Gesetze, ihre Bedeutung für die objektiven Tatsachen der Mechanik und die Bewegungen der Himmelskörper, zerstörte die behaglichen Illusionen des Empirismus: auf dem Boden der modernen Wissenschaft erwuchs ihnen ein unüberwindlicher Feind in Newtons principiis mathematicis philosophiae naturalis, und der

---

[1]) Vergl. zu der Darstellung Essay concerning human understanding, benutzt nach der Ausgabe Locke Works in 10 vol., London 1812. IV 4, § 3 it is evident the mind knows not things immediately but only by the intervention of the idea it has of them II 23, § 29 ib § 1ff. Der zweite Teil des Essays wiederholt die kritischen Gedanken in steten Variationen.

Versuch, das absolute Gesetz des subjektiven Denkens zum Prinzip der objektiven Welt zu erheben, die mathematischen Gesetze als Anschauungs- und Wirkungsformen des Weltgeistes zu begreifen, fesselte und befriedigte eine pantheistische Betrachtungsweise. Locke erklärte im Anschluß an Hobbes die zwingende Gewalt der mathemathischen Wahrheiten aus einer willkürlichen Tat der Vernunft: die mathematischen Begriffe sind das Werk der kombinatorischen Tätigkeit des Geistes, die mathematischen Sätze die Interpretation dieser Begriffe; ihr Verhältnis zur realen Welt bleibt unerörtert. Damit ist der skeptische Empirismus gerettet. An die Stelle der Einheit tritt ein unbegreiflicher Parallelismus von Außen- und Innenwelt. Die Kritik ist ein Mittel die Spekulation zu vernichten, die Sehnsucht nach der Erkenntnis des wahren Wesens der Dinge zu paralysieren. Die Forschung steht im Dienste praktischer Aufgaben.[2]) Der Zweck der Wissenschaft ist die Entdeckung sogenannter Gesetze, konstanter Verbindungen, die im Leben verwertbar sind. Dabei bleibt der menschliche Geist passiv: er ist nicbt mehr als ein Behälter von Vorstellungen, die die Außenwelt ihm aufzwingt und zwar allen normalen Menschen mit gleicher Notwendigkeit. An die Stelle der Selbstgewißheit tritt das Recht des Durchschnittsverstandes: sein Erkenntnistrieb ist befriedigt, wenn die Regelmäßigkeit einer Erscheinung den Glauben eines Verständnisses nährt. Der Subjektivismus mündet in die Normalanschauung ein, die sich ihrer Bedingtheit nicht bewußt ist. Hinter ihr steht die Macht des gesellschaftlichen Urteils und der Klassen, die seine Träger sind. Locke gesteht zu, daß den Massen des Volkes die rationalistischen Ideen fremd sind, ohne sich um den Widerspruch zu kümmern, daß eine Anschauung der menschlichen Natur entsprechen und doch der Mehrzahl der Menschen fremd sein soll,[3]) wie ihm

---

[2]) Our bussiness here is not to know all things, but those which concern our conduct ib I 6, § 5.

[3]) Experience shows that the knowledge of morality by mere natural light . . . makes but a slow progress and litte advance in the world. Works VII, p. 140. Die Natur müßte überall und mit zwingender Gewalt wirken. Das Mißtrauen in die Wirksamkeit des „natürlichen Lichtes“ wirft die ganze Theorie über den Haufen. Das gleiche ergibt sich aus der hochmütigen Verachtung der Beschränktheit des Volkes, dem liberalen Bildungsstolz Lockes.

bei seiner Behandlung mathematischer Wahrheiten der Widerspruch mit seiner eigenen Kritik der Annahme eines latenten, unbewußten Vorstellungsinhaltes entgeht.

In dieser Anpassung an eine natürliche Ordnung hat man eine Erneuerung des Stoizismus finden wollen. Indes Lockes Ethik, die die Herrschaft der Triebe voraussetzt, ist der Epikurs verwandt. Die Stoa warf sich im Vertrauen auf ein ewiges Gesetz der Willkür der politischen und sozialen Entwicklung entgegen. Soweit Locke vom Altertum abhängig ist, lehnt er sich an die antike Skepsis an, wiewohl er seine Quellen verschweigt: seine Erkenntnislehre, die die Realität der Außenwelt anerkennt, ihre Erkennbarkeit bestreitet und so die Freiheit des subjektiven Urteils durch praktische Regeln bindet, nähert sich der Sophistik. Sie ist entstanden durch eine Mischung verschiedener Elemente. Während die Ansicht, daß das Wissen ein System von Begriffen sei, ein Rest aristotelischer Theorie ist, entnimmt Locke der nominalistischen Philosophie den Fundamentalsatz des Empirismus: „nur Einzeldinge existieren“. Er dehnt den Satz auf die formalen Gesetze der Logik, den Satz der Identität und des Widerspruchs aus: sie erscheinen als Zusammenfassung einzelner, konkreter Urteile und Beobachtungen: erst so gewinnt er nach der Kritik angeborener Ideen eine Logik des Empirismus.[4])

Die Mischung verschiedener Elemente gibt seiner Philosophie den Charakter des Epigonentums: gleich fremd ist ihr das faustische Verzweifeln, das schließlich Wahrheit und Befriedigung jenseits der Vernunft sucht, die frische Beobachtungslust des empirischen Forschers und die faustische Zuversicht, die den inneren vernunftgemäßen Zusammenhang der Welt zu begreifen hofft. Die Allgemeingültigkeit des Kausalitätsgesetzes ist gelockert, die Begrenztheit des menschlichen Erkennens gewährt der Wirksamkeit geheimer Kräfte, einem metaphysischen Spuck, Spielraum und nicht einmal der Wunderglaube ist beseitigt. Ist die logische Begreiflichkeit nicht mehr Bedingung der Erkenntnis, dann kann die Erfahrung auch Wunder

---

[4]) Da Locke seine Quellen verschweigt, ist die Untersuchung schwierig und erforderte eine besondere Darstellung. Jedenfalls finden sich zahlreiche Analogien zu der skeptischen Erkenntnislehre des Sextus Empiricus.

liefern und der Rationalismus beweist, daß das, was als Wunder erzählt wird und als Wunder gewirkt hat, eigentlich etwas ganz natürliches sein könne. Wie viel gründlicher wußte Luther den Wunderglauben zu treffen, indem er die historische Wahrheit des Wunders zugab, aber die Notwendigkeit göttlichen Ursprungs und damit seine Beweiskraft innerhalb der religiösen Erkenntnis bestritt.

Die Vernunft mag passiv, der Spiegel äußerer Eindrücke sein; beim Handeln wird der Geist seiner Aktivität, die Persönlichkeit ihres Rechtes und ihrer Antinomie inne. Für den Willen ist die Außenwelt ein Objekt, das seiner Einwirkung unterliegt. Dabei stößt der Geist auf ein metaphysisches und sittliches Problem, auf die Antinomie zwischen dem Bewußtsein der Willensfreiheit, dem Postulat der Verantwortlichkeit und der unbedingten Geltung des Kausalitätsgesetzes. Die großen Denker, in denen sich der Geist der modernen Wissenschaft zu einem umfassenden Weltbild gestaltete, fanden in einem strengen Determinismus die Lösung des Rätsels. Das subjektive Freiheitsbedürfnis ordneten sie einer mathematisch und naturwissenschaftlich begründeten Weltanschauung unter. In ihrem Determinismus waren sie einig mit den religiösen Denkern, mit Luther und Calvin, für die Unfreiheit des Willens eine Tatsache des Selbstbewußtseins war, aus der die Erlösungsbedürftigkeit entsprang.

Im Widerspruch mit ihnen empfanden die Führer der Aufklärung die Willensfreiheit als unumstößliche Tatsache des Selbstbewußtseins; nicht in der Religion, wie immer wieder vorausgesetzt wird, liegt die Wurzel dieser Empfindung. Aber der Widerspruch kehrt auf dem Boden des Rationalismus wieder; die mittelalterliche Philosophie hatte die Unvereinbarkeit der unerbittlichen Notwendigkeit des logischen Zusammenhangs mit der Entschlußfreiheit erkannt. Mit einer Art von rationalistischer Teleologie setzt sich Locke über die Bedenken einer tiefsinnigen Spekulation hinweg: „ohne Freiheit hätte die Denkfähigkeit keinen Wert, ohne Denkfähigkeit wäre Freiheit ein bedeutungsloses Wort.“ [5]) So wird

---

[5]) On hum underst. II 21, § 47ff. Die Grundgedanken § 71. Die Lehre ist in der ersten und zweiten Auflage verschieden entwickelt. Die Unklarheit liegt nicht, wie Hettner findet, in der Form, sondern in der Sache. ib. § 67 without liberty the understanding would be to no purpose and without understanding liberty would signify nothing.

das System eines rationalistischen Individualismus zur Einheit verknüpft: der Verstand kann die Beweggründe überlegen, prüfen, vergleichen, ohne daß der endgültige Entschluß durch ein unabänderliches logisches oder physisches Gesetz bestimmt wäre.

Aber die Freiheit ist nur Schein: der Mensch ist der Sklave seiner Triebe. Nicht sittliche Vorstellungen bestimmen den Willen, sondern ein stetes Streben nach sinnlichem Genuß, das zunächst als unüberwindlicher Abscheu gegen Schmerz wirkt. Die Vernunft lehrt dem Menschen die Mittel zu dauerndem Glück einem vorübergehenden Unbehagen vorzuziehen, Sittlichkeit ist der Wille und die Fähigkeit, sich den Bedürfnissen der Gesellschaft anzupassen. Der Wille ist ebenso passiv und abhängig wie der Verstand.[6])

Indem der Rationalismus die Freiheit retten will, zersetzt er die Autonomie des praktischen Denkens. Locke erkennt, daß die Ethik eines sicheren Maßstabes bedarf; er stellt die Klarheit ihrer Gesetze der Sicherheit mathematischer Wahrheiten zur Seite; denn der Geist schafft selbst die grundlegenden Begriffe.[7]) Die Begründung atmet den Geist eines verwegenen Individualismus. Aus dem richtigen, vernunftgemäßen Begriff ergibt sich das richtige Verhalten, z. B. aus der richtigen Vorstellung vom Wesen einer Kirche die wahre Kirchenpolitik. Der Wille ist der Diener des Verstandes, der die angemessenen Ideen liefert. Aber der Verstand ist nach der Auffassung des Empirismus abhängig vom Objekt, von Wirkungen, deren Erkennbarkeit seine Skepsis bestreitet. Er hat keine Schöpferkraft, er ist identisch mit der Normalanschauung. Bei der kombinatorischen Tätigkeit, durch die der Geist die sittlichen Ideen bildet, folgt er dem gesellschaftlichen Urteil, das er als das natürliche empfindet. Dies ist souverän; die Rücksicht auf die öffentliche Meinung wirkt als unwiderstehlicher Zwang stärker als Gottes Gebot und der Befehl des Staates.[8]) So zerrinnt das Trugbild der Freiheit. Wer sie zu besitzen wähnt, hat sie verloren. Sie ist zu einem äußeren Verhältnis geworden. Die unbedingte Herrschaft von Trieben, die

---

[6]) ib. II 1, § 29. 34 ff.

[7]) ib. II 5, § 6. Die Begriffe sind geschaffen by the free choice of the mind pursuing its own ends.

[8]) Die wichtigste Stelle ib II 28, §§ 10, 11, 12.

die physische Wirkung der Außenwelt sind, ist nicht gebrochen, und die Persönlichkeit ist der sozialen Sitte geopfert. Es ist der Individualismus ohne Individualität.

Der Freiheitsbegriff ist seines sittlichen Inhalts beraubt, weil die Verantwortlichkeit des Menschen untergraben wird. Allerdings spricht Locke den Kernsatz des sittlichen Individualismus aus: „Die Einheit der Person wird konstituiert durch das Selbstbewußtsein. Also gehören dem Menschen nur die Handlungen an, die er als seine eigenen empfindet und nur für sie ist er verantwortlich",[9]) eine Kritik der Lehre von der Erbsünde, die das sittliche Gemeingefühl, die „Sünde der Welt", die soziale Schuld und das soziale Gewissen beseitigt, so wie der Individualismus das lebendige Bewußtsein der gesellschaftlichen Einheit tötet. Im Verein mit Lockes Lehre von der Freiheit und Bedingtheit des Willens vernichtet sie die sittliche Verantwortlichkeit, weil sie ihr Subjekt beseitigt. Die Gesellschaft trägt keine Verantwortung, denn ihrer ist nur das Individuum fähig und dieses ist bei allen Äußerungen des wirtschaftlichen Egoismus gedeckt durch die gesellschaftliche Normalanschauung, die mit der Kraft einer Naturgewalt auf den Geist wirkt. Die Theorie ist den herrschenden Klassen Englands auf den Leib geschnitten, sie gehört, ihres wissenschaftlichen Gewandes beraubt, zum Glaubensbekenntnis der liberalen Bourgeoisie; sie hat ihr Seitenstück in dem Probabilismus der Jesuiten, der in derselben Weise die Heiligung des Willens und die sittliche Persönlichkeit zerstörte.

In den religiösen Ideen setzt sich der Geist, der die Herrschaft des Eigennutzes über den Willen wahrnimmt, eine Schranke, die durch ihre Verbindung mit einem ewigen Gesetz die Kraft einer allgemeingültigen und autoritativen Norm hat. Wenn die Seele in ihre Tiefe steigt, findet sie vielleicht das religiöse Erlebnis, sicher das religiöse Bedürfnis und Verlangen. Mit der Sicherheit eigener Erfahrung deutete Luther das Wesen der Religion: Was heißt das, einen Gott haben? Etwas haben, worauf der Mensch sich verlassen kann den Feinden gegenüber, vor denen menschliche Kraft ohnmächtig ist, der Sünde, dem Tod, der Verzweiflung. Ein Gott, der nach außen nichts bewegen kann, der nur als Urheber, in Wirk-

[9]) ib. II 27, § 9 und 26.

lichkeit also als Diener der natürlichen Notwendigkeit figuriert, eine Norm, die nur das Individuum bindet, befriedigt das religiöse Bedürfnis nicht und das Verlangen des Geistes wird nicht gestillt durch einen erkenntniskritischen Machtspruch. Der Mensch will sein inneres Leben in der äußeren Welt wiederfinden, von der religiösen Idee aus, die zum Mittelpunkt seines geistigen Daseins wird, die Welt begreifen und ihre Ordnungen gestalten. Die Dogmatik war kein müßiges Spiel der Spekulation, sondern ein Teil der Religionsbildung und diese Tatsache wird dadurch nicht hinfällig, daß die Dogmen sich von ihrer psychologischen Grundlage lösten und zu theosophischen Formeln wurden. Was wirklich ist, ist notwendig und darum bedingt, als Erkenntnis ein notwendiges und bedingtes Erzeugnis der geistigen Natur des Menschen. Von diesem Gesetz ist die moderne Erkenntniskritik nicht ausgenommen, die ihren absoluten Charakter selbst vernichtet und zu einer destructio destructionum wird. Weil die Reformation der Sehnsucht entsprang, aus der Öde einer spitzfindigen Theologie und einer veräußerlichten Kirchlichkeit zu der ursprünglichen Kraft und Tiefe religiösen Denkens zurückzukehren, weil sie eine Erneuerung des religiösen Lebens war, führte sie zu dem Versuch, den christlichen Ideen Einfluß auf die großen Ordnungen des Lebens zu verschaffen; sie betonte die religiösen und sittlichen Pflichten des Staates. Aus demselben Grunde führte sie zu einer Erneuerung der dogmatischen Spekulation. Das war ihre unmittelbare Wirkung, die für das geschichtliche Urteil maßgebend bleibt, obgleich gewichtige Autoritäten die erneuerte Dogmatik für ein Schattenspiel mittelalterlicher Metaphysik, die Tat Luthers für die Auflösung des Dogmas erklären.

Die Rücksicht auf die Macht des gesellschaftlichen Urteils, die Theorie, die in der Analyse des Denkinhaltes das Mittel der Erkenntnis fand, verbot Locke die religiösen Vorstellungen, die ihre Realität durch ihre Macht bewiesen, beiseite zu schieben. Wollte er nicht mit Hobbes den Gottesbegriff zu einem Grenzbegriff des Erkennens machen,[10]) so blieb ein dreifacher Weg die religiösen Ideen zu neutralisieren zugunsten der Aufklärung: der Rationalismus, die anthropomorphische Umgestaltung des Gottesbegriffes und

[10]) Hobbes de corpore XXVI de universo et syderibus.

die theologische Historisierung der eigenen Vorstellungen. Alle drei Wege schlug er ein, indem er Herberts deistischen Versuch, mit Hülfe der vergleichenden Religionsphilosophie den religiösen Ideen einen bestimmten Inhalt zu geben, zurückwies.

Die Aufklärung hatte kein Verständnis für die geistigen Bedingungen einer lebendigen Religion: für ihren Optimismus war die Sünde keine Macht, die den Menschen knechtet, sondern nur eine Unvollkommenheit; eine Unsterblichkeitslehre, die das Hoffen der Seele zu einem anthropologischen Lehrsatz machte, nahm dem Tod seine Schrecken, und Verzweiflung war angesichts der Fortschritte der Technik und der Erfolge des Bürgertums etwas höchst unvernünftiges. Das Selbstbewußtsein der Vernunft verdrängte die religiöse Seelenstimmung, die der göttlichen Gnade begehrt. So wurde der Gottesbegriff zu der „ersten Entdeckung des menschlichen Verstandes,“ [11]) der Glaube zu einem unvollkommenen Wissen, die Offenbarung zu einer Stütze der Denkfaulheit.

Ist die Gottesvorstellung eine Entdeckung des Verstandes, dann ist sie den Gesetzen der verstandesmäßigen Erkenntnis, also einem rationalistischen Empirismus unterworfen: „Der fortgeschrittenste Gottesbegriff besteht nur darin, daß wir Gott die gleichen Attribute, die wir durch Selbstbeobachtung in uns selbst finden, in größter Vollkommenheit zuschreiben.“ [12]) Die Selbstbeobachtung ist die Quelle der Gotteserkenntnis; das ist der Anthropomorphismus der Aufklärung: Gott ist ein ins Kolossale verzerrter Mensch, dem gerade durch die Unbegrenztheit jede klare Bestimmtheit genommen ist. Er enthüllt seinen Willen durch die Vernunft und die Offenbarung. Ein Widerspruch zwischen beiden ist unvereinbar mit Gottes Wahrhaftigkeit. Da der Sinn der Offenbarung umstritten und der Deutung fähig, die Sprache der Vernunft unzweideutig ist, so wird jene der Herrschaft der rationalistischen Ideen unterworfen. Sie dient dazu, diesen mit ihrem geschichtlich und sozial bedingten Inhalt eine Sanktion zu geben, die praktisch wert-

[11]) Hum. underst. I 4, § 17 the knowledge of God the most natural discovery of human reason.

[12]) ib. III 6, § 11. The most advanced notion of God is but attributing the same simple ideas we have got from reflection, of what we find in ourselves. Definition des Glaubens ib. IV 18, § 2.

voll ist, weil das natürliche Licht nur dem Verstand der Gebildeten hell genug leuchtet und das Volk der Offenbarung bedarf.

Ihrem Charakter entsprechend mußte die Theorie den offenen Bruch mit den Mächten vermeiden, die die Gesellschaft als unentbehrliche Grundlage anerkannte: sie sollte christlich und protestantisch sein. Bereits damals versuchte man den Protestantismus im Sinne des Rationalismus umzudeuten und ihn als Kritik, als Protest der Vernunft gegen den Aberglauben aufzufassen. Die Sprödigkeit des Calvinismus und der Orthodoxie erschwerte den Versuch. Locke ging über die historischen Erscheinungsformen des Christentums auf sein ursprüngliches Wesen zurück. Er ist der Vorläufer einer historischen Theologie, die von den Ideen der Aufklärung beherrscht wird.

Ihren Anschauungen entsprechen seine methodischen Grundsätze: „Nicht in den Briefen, sondern in den historischen Evangelien finden wir das ursprüngliche Wesen des Christentums.“ [13]) Luther vertrat in der Schätzung der neutestamentlichen Schriften den entgegengesetzten Standpunkt: „Johannes Evangelium und St. Pauli Episteln, sonderlich die zu den Römern, und St. Peters erste Epistel ist der rechte Kern und Mark unter allen Büchern. Denn in diesen findest du nicht viel Werke und Wundertaten Christi beschrieben, du findest aber gar meisterlich angestrichen, wie der Glaube an Christum Sünde, Tod, Hölle überwindet und dem Leben Gerechtigkeit und Seligkeit gibt.“ Nicht eine Tatsache historischer Erkenntnis, sondern der Glaube, die innere Erfahrung, ist die Grundlage der Religion; die geschichtliche Persönlichkeit wird in den λόγος, eine geistige Kraft zurückverwandelt. Luther näherte sich den Schwarmgeistern, die Christus als das innere Licht betrachteten. Er verwarf die doktrinäre Fassung des Gedankens und schützte sich in der Weise starker Naturen durch einen gewaltsamen starren Biblizismus gegen die Konsequenzen seiner eigenen Ideen, die die gebundenen Formen des religiösen Gemeinlebens mit Auflösung bedrohten.

---

[13]) Nach dem essay The reasonableness of Christianity, vgl. Works VII 154 it is not in the epistles we are learn what are the fundamental articles of faith.

„Hoc est Christum cognoscere“, so formuliert Melanchthon den Kern der lutherischen Theologie, „beneficia eius cognoscere, non quod isti docent, eius naturas, modos incarnationis intueri.“ Die Kritik ist gerichtet gegen die scholastische Methode, die den metaphysischen oder physiologischen Prozeß der Menschwerdung zu begreifen und von hier aus die Religion zu erbauen suchte. Sie trifft auch die historische Theologie, die einen geschichtlichen Prozeß und eine historische Erkenntnis zu ihrer Grundlage macht und die unmittelbare Erfahrung durch eine gelehrte Methodik unterstützt.

Jede wissenschaftliche Geschichte des Christentums beginnt mit dem offenen oder versteckten Zugeständnis, daß seine geschichtlich greifbaren Erscheinungen den ursprünglichen Kern verdunkelten oder verfälschten. Sie scheidet also das Objekt von den Wirkungen, in denen es sich äußert. Sie unterscheidet, um das wahre Wesen des Christentums zu erkennen zwischen bleibenden und zufälligen Ursachen, zwischen Effizienten und Koeffizienten. Aber ist der Zusatz von phantastischen und abergläubischen Gedanken, von politischen und sozialen Hoffnungen, der sich mit dem Inhalt verband, der uns als ewig wertvoll vorkommt, nicht oft genug das eigentlich wirksame gewesen? Erscheint er nicht in jeder erkennbaren Gestalt des Christentums? Steht nicht hinter den wechselnden Koeffizienten ein bleibendes Gesetz der menschlichen Natur? Ist es erlaubt bei einer bestimmten Persönlichkeit von den Bedingungen des geschichtlichen Daseins zu abstrahieren, weil das Halbdunkel der Überlieferung die theoretische Möglichkeit gewährt? Der historisch gerichtete Rationalismus vernichtet sich selbst, weil er seinen Voraussetzungen nicht treubleibt und die Wirksamkeit und Notwendigkeit von Kräften anerkennen muß, die ihn aufheben. Zugleich entstellt er die historische Forschung.

Die Ursprünge des Christentums verlieren sich in eine Tiefe, die der Kombination einen weiten Spielraum gewährt. Die Forschung läßt sich von Vorstellungen leiten, die nur die Selbsttäuschung als objektive Wahrheit betrachten kann. In der Vergangenheit sucht und findet der Mensch sich selber wieder. Daß wir nur mit unsern Organen sehen, ist vor allem ein Gesetz geschichtlicher Erkenntnis und keine wissenschaftliche Methode kann von ihren Bedingungen

befreien. Die geschichtliche Forschung der Aufklärung unterwarf eine Erscheinung und eine Persönlichkeit, die der Glaube mit einer unzerstörbaren Autorität bekleidete, ihren Gedanken, indem sie die Gestalt Christi angeblich von allen fremden Zutaten befreite. An die Stelle des lebendigen konkreten Inhalts des Urchristentums setzt Locke eine Formel, die Annahme des „Satzes", „Christus von Nazareth ist der Messias"; er verdankt sie Hobbes und will die Religion paralysieren, ohne den Widerspruch der Macht zu erwecken. Umkleidet man das Schema mit einigen humanitären Ideen, so ist das Christusbild der Aufklärung fertig.

Die Folgen waren doppelter Art: eine Religion, deren wesentlicher Zweck war, den Atheismus zu vermeiden und den Aberglauben zu bekämpfen, die Stütze einer Tugendlehre zu sein, verödete; „da die Tugend bei aller ihrer Schönheit keine Mitgift hatte, fanden sich wenige Bewerber um sie. Aber als das Christentum ihr in der Aussicht auf die ewige Seligkeit eine ordentliche Ausstattung gab, wurde die Sache anders. Das Interesse kommt ins Spiel und nun ist die Tugend ein vorzügliches Geschäft."[14]) Eine solche Kalkulation, die nicht ironisch gemeint ist, ist die letzte Entartung der Scholastik, mit der Reformation hat sie nichts gemein. Man wird sie heute kaum ernsthaft nehmen. Anders steht es mit der zweiten Konsequenz der Theologie der Aufklärung, der Neutralisierung des Christentums in der Organisation des sozialen Daseins. In der Befreiung des staatlichen, des rechtlichen und wirtschaftlichen Lebens von religiösen Einflüssen sieht die liberale Theorie die Tat, die den modernen Staat und die moderne Gesellschaft möglich machte, und die Theologie, die ihr zur Seite geht, lehrt die Indifferenz des Christentums gegenüber den Formen der sozialen Ordnung. Locke leitet sie historisch aus dem Wesen des Christentums ab.

Dabei setzt er sich in Widerspruch mit der wirklichen Geschichte: die Religion trug nie einen rein privaten Charakter; weil das Christentum universal sein wollte, verzichtete es nicht auf den Einfluß auf Staat und Gesellschaft. Erst durch die großen kirchlichpolitischen Institutionen des Mittelalters ist der religiöse Gehalt des Christen-

---

[14]) ib. 150, ähnlich geschäftsmäßig hum. underst. II 21.

tums den Individuen nahe gebracht worden. Daran änderte die Reformation, die in ihren Landeskirchen eine unmittelbare Verbindung zwischen Staat und Kirche schuf, zunächst nichts und der Gedanke einer Verweltlichung des Lebens lag dem deutschen Reformator fern. Erst Calvinismus und Orthodoxie bereiteten die Aufklärung vor. Die Orthodoxie verwandelte die Religion in eine Reihe theoretischer Sätze, die sie geschichtlich abzuleiten suchte. Während Luther in seiner Behandlung der Zinslehre die sozialen Anschauungen der kirchlichen Doktrin zu neuem Leben erweckte, gestattete Calvin die rücksichtslose Verfolgung des wirtschaftlichen Interesses innerhalb der Rechtsschranken. Bei dem Kampfe um die Unabhängigkeit des Staates von der Kirche mochte sich Locke als Nachfolger der Reformatoren fühlen, aber er identifizierte wie seine theologischen Gegner kirchliche und religiöse Ideen, Form und Inhalt: unter dem Schein jene zu bekriegen, zerstörte er diese.

Die Isolierung des wirtschaftlichen Lebens ist die Grundlage der Betrachtungsweise, die durch A. Smith und seine Schule ihre systematische Gestalt erhielt und durch ihre Vermittlung der modernen Nationalökonomik ihren Weg vorzeichnete. Sie ist ebenso wenig wie die Verweltlichung der Rechts- und Staatswissenschaft hervorgegangen aus einem Differenzierungsbedürfnis des wissenschaftlichen Bewußtseins; sondern sie ist die theoretische Kehrseite der Emanzipation und Entfaltung der wirtschaftlichen Triebe, die sich in der kirchlichen, politischen und volkswirtschaftlichen Entwicklung Englands vollzog. Was das Leben unter bestimmten Bedingungen geschaffen hatte, erklärte die Wissenschaft für eine methodische Notwendigkeit, indem sie gleichzeitig die Unabhängigkeit von kirchlichen Ideen, die das unentbehrliche Lebenselement der Wissenschaft ist, in ihr Objekt verlegte. Die Isolierung ist doppelter Art: sie scheidet die sittlichen und religiösen Motive aus der Organisation des sozialen Lebens aus und schafft sich ein besonderes Objekt, indem sie die wirtschaftlichen Phänomene aus der Sphäre der allgemeinen, naturwissenschaftlich oder mathematisch erfaßten Kausalität aussondert und ihnen eine eigenartige Gesetzmäßigkeit zuschreibt. Die psychologische Motivierung tritt dabei zurück. Staat und Recht hat die Aufgabe, die Wirkungen der ökonomischen Not-

wendigkeit anzuerkennen und ihnen eine formelle Sicherheit zu geben. Der nationalökonomische Automat ist fertig. Die Wissenschaft zerlegt ihn in seine Bestandteile und setzt sie wieder zu einem System zusammen, und die Frage nach den Triebkräften, die seine Bewegungen in wechselnden Gestalten stets erneuern, wird methodologisch verboten. Aber der Glaube an die Realität seines Sonderdaseins ist längst erschüttert und vergebens bemüht sich die Erkenntnistheorie diesen Glauben als notwendigen Bestandteil des Bewußtseins neu zu beleben.

Schon vor Locke gab es nationalökonomische Monographien. Aber bei ihm zuerst ist die Isolierung ein unentbehrliches Element einer Anschauungsweise, die eine wissenschaftliche Tradition erzeugte und ihr Objekt mit grundsätzlicher Klarheit als Gegenstand einer Betrachtung, die ein autonomes wissenschaftliches Recht beanspruchte, gestaltete. Ihn leitete der Wunsch, der erwerbenden Gesellschaft volle Freiheit in ihren wirtschaftlichen Organisationen zu verschaffen. Die praktische Tendenz macht die Absonderung der wirtschaftlichen Lebensäußerungen zu einer Illusion. Zweck und Anschauungsform, die die Beobachtungen leiten, haben eine Wurzel. Die Negation hat positive Wirkungen: sie beseitigt die Gegengewichte, die die freie Entfaltung der Theorie des gesellschaftlichen Eigennutzes, des Individualismus hemmten, und weisen den widerstrebenden Ideen ein bedeutungsloses Dasein zu. Die Aufgabe der Geschichte ist, aus der Behandlung bestimmter wirtschaftlicher Probleme und Einzelerscheinungen die Gesamtheit sozialer Anschauungen zu rekonstruieren. Diese erscheint zunächst in der Gestalt von Axiomen, die die Einzelvorstellung beherrschen, mit der Selbstgewißheit einer sozialen Überzeugung. Die Geschichte menschlicher Erkenntnis ist die Geschichte der Um- und Neubildung von Axiomen. Ihre Verflechtung in ein System ist der Beginn ihres Untergangs, weil sie als Erzeugnis einer bewußten Theorie die Kritik herausfordern und in das Schicksal ihrer praktischen Konsequenzen verflochten werden. Die geschichtliche Untersuchung muß das Ganze aus seinen Teilen, seinen Symptomen erkennen, und deshalb verfehlt eine Geschichte, sei es die der Volkswirtschaftslehre, sei es die einer bestimmten Betrachtungsweise, etwa

des Sozialismus, ihren Zweck, wenn sie sich auf Theorien, die den Stempel der Nationalökonomik tragen, beschränkt und die Einzelvorstellungen nur als Vorläufer von Systemen berücksichtigt.

Wie die Heilkunde der Anfang der Naturwissenschaft ist, so ist das Bild der Störung und der Wunsch der Besserung der natürliche Ausgangspunkt des volkswirtschaftlichen Denkens. Es ist zunächst Krisentheorie; in ihr spiegelt sich die Gesamtauffassung. Der Gedanke an die sittliche Ungerechtigkeit des Reichtums neben der Armut, des Überflusses neben dem Elend beherrscht die mittelalterliche Lehre. Die Menschenarmut Ostdeutschlands, der Gedanke an die Autarkie des Staates, dem nur durch eine Vermehrung der Arbeitskräfte, eine volle Ausnützung der Produktionsmöglichkeiten gesichert war, bestimmte die deutschen populationistischen Ansichten des 18. Jahrhunderts. Die Furcht vor Überproduktion charakterisiert die moderne Krisentheorie.

Auch die englische nationalökonomische Literatur des 17. Jahrhunderts steht unter dem Eindruck einer schweren Krisis. Sie scheint zunächst die Landwirtschaft zu treffen. Das Fallen der Grundrente, der Ruin zahlreicher Grundbesitzer wird als Ursache und Folge des Niedergangs des nationalen Reichtums bezeichnet. Ein kluger Kopf wie Petty spricht von einer Störung des ganzen Organismus. An der Not der niederen Klassen geht Locke gleichgültig vorüber, aber die Einheit des volkswirtschaftlichen Organismus ist ihm klar: die Not der Grundbesitzer ist nur das letzte Glied in einer zusammenhängenden Kette wirtschaftlicher Störungen, ihre Ursache ist eine Absatzstockung, die den ökonomischen Blutumlauf hemmt. Sie beruht auf einer Geldkrisis, auf dem Mangel an Geld, dem Mißverhältnis zwischen den Bedürfnissen des Verkehrs und den Zirkulationsmitteln: die Gelddecke ist zu kurz geworden.[15])

Die Krisentheorie entspricht der merkantilistischen Zeitströmung. Locke beurteilt die Volkswirtschaft wie ein kaufmännisches Unternehmen und in seiner Schätzung des Geldes huldigt er dem Geist

---

[15]) Zur Kriesentheorie considerations of the low. of interest W. V 24ff., 69. Das Bild von der Golddecke ib. 71. This helps no more against our want than the pulling of a short coveret will.

seiner Epoche. Aber man darf nicht annehmen, daß der Glanz des Goldes seine Einsicht blendete; das Edelmetall hat seinen Wert nur als Werkzeug des Handels und Träger der Macht. Der Ausgangspunkt, den er wählt, ist durch die Verkehrswirtschaft geboten: in ihr ist Geldbewegung und Preisbildung die wichtigste Äußerung des wirtschaftlichen Triebes, das Phänomen, in dem die ökonomischen Vorgänge münden und das die Aufmerksamkeit eines Forschers, der die Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens voraussetzt, zunächst fesseln muß, mag auch die Veranlassung von Lockes nationalökonomischen Schriften eine zufällige gewesen sein. Es liegt in dem Wesen des Denkens, zunächst die Oberfläche, die äußere Erscheinung zu erfassen und von hier aus ins Innere vordringend der flüchtigen Ursache nachzugehen. Aber durch den Ausgangspunkt wurde die Richtung der wissenschaftlichen Forschung bestimmt: weil sie bei dem Phänomen der Verkehrswirtschaft begann, das zur Isolierung besonders geeignet war und den Einfluß des eigennützigen Interesses am reinsten darstellte, übersah sie andere Möglichkeiten.

Das Wesen des Geldes bestimmt Locke nach seinen Funktionen.)[16] Es ist das Werkzeug des Warenumsatzes und Maßstab des Wertes, und weil es selbst Träger und Unterpfand eines bestimmten Wertes ist, verschieden von jedem andern Maßstab. Es ist das Mittel der Werterhaltung, also der Kapitalisierung: die Zusammenstellung von Grundrente und Kapitalzins, der Gedanke, beide aus einer Ursache abzuleiten, die Erkenntnis, daß der Geldbesitz an sich einen Zins sichert, enthält rohe Grundrisse einer Kapitaltheorie.[17]) Geldbedürfnis ist stets vorhanden; der Absatz des Geldes ist unbegrenzt, während der Absatz jeder andern Ware seine Grenzen in dem Bedürfnis hat. Demnach ist das Geld das allgemeine Gut. Dabei unterliegt es Wertschwankungen und den gleichen Preisgesetzen, wie andere Waren. Das Preisgesetz erscheint nicht als ein rein quantitatives Verhältnis von Angebot und Nachfrage; das subjektive Element, das in der Preisbildung eine Rolle spielt, bleibt keineswegs unberücksichtigt: „der Preis wird bestimmt durch den Entschluß des Käufers, einen größeren oder geringeren Teil des

[16]) Considerations passim Grundbegriffe zusammengestellt W. V 139ff.

[17]) ib. 36.

umlaufenden Geldes zum Ankauf einer bestimmten Ware zu verwenden"[18]) und nur bei notwendigen Lebensbedürfnissen fällt dies Moment der Willkür fort. Die preisbestimmenden Faktoren, die auf Seiten des Geldes liegen, bestehen nicht ausschließlich in der Menge des umlaufenden Geldes, sondern sind abhängig von der Schnelligkeit der Zirkulation und dem Bedürfnis der Volkswirtschaft an Barmitteln. Diese Momente wirken mit der Sicherheit eines Naturgesetzes und spotten aller gesetzlichen Bestimmungen. Der natürliche, wechselnde Wert des Geldes setzt sich durch im internationalen Verkehr, der sich dem Gebot des Staates entzieht.[19]) Nur in einer geschlossenen Volkswirtschaft, in der die umlaufenden Zahlungsmittel stets das vollkommene Äquivalent aller Waren wären, wäre ein stabiler Wertmesser denkbar.

Die Theorie, die der Beobachtung des Marktverkehrs entnommen ist, allerdings nicht zur Untersuchung der Gesetze von Produktion und Konsumption führt, aber das Phänomen mit Feinheit und Scharfsinn zergliedert, läßt nur eine Folgerung zu: der Wert des Geldes ist identisch mit seiner Kaufkraft, in ihm fließen innerer und äußerer Wert zusammen und so wird das Geld, dem die Rechtsordnung eine scheinbare Stabilität verleiht, der veränderlichste aller Werte, weil sich in seinem Preis der stete Wechsel aller Warenwerte spiegelt. Es handelt sich dabei nicht um eine müßige Spekulation. Locke selbst weist auf die sozialen Verschiebungen hin, die aus der Veränderung des Geldwertes entspringen, auf die Preisrevolutionen, die sich aus dem Gegensatz von wirklichem und rechtlich fixiertem Geldwert ergeben.

Die verfeinerte, geistige Auffassung des Geldwertes wird durchbrochen von einer primitiven, man möchte sagen materiellen oder naturalwirtschaftlichen Anschauung: „der innere Wert des Geldes besteht in der Menge Silber, die die Münze enthält, und die gleiche Quantität Edelmetall ist der gleichen Quantität immer an innerem Werte gleich."[20]) Das ist der Satz, den Locke als notwendiges

---

[18]) ib. 30.

[19]) ib. 101 bei der Besprechung des Bimetallismus.

[20]) ib. 164 u. sonst oft it is evident that an equal quantity of silver is always of equal value to an equal quantity of silver.

Axiom wiederholt ausspricht, obgleich er zu unlösbaren Widersprüchen mit seinen eigenen Behauptungen führt und an zwei Stellen die Unvereinbarkeit deutlich zutage tritt: eine Unze Silber, sagt er, hat nach ihrem inneren Werte d. h. im Hinblick auf den Gesamthandel der Welt, stets den gleichen Wert, aber nicht in den einzelnen Ländern, wo der Geldpreis vielmehr das Ergebnis der wechselnden Faktoren der Preisbewegung ist“ [21]) d. h. der reale Wert vernichtet den imaginären. Er identifiziert inneren Wert und Gebrauchswert[22]) und der Gebrauchswert des Geldes besteht in seiner Kaufkraft, nicht in dem Metallgehalt der Münze, der verschwindet und den Benutzern des Geldes in der Regel unbekannt ist. Warum wird die Kette der Schlußfolgerungen durchschnitten und durch den Schein eines historischen Verfahrens, das der materiellen Natur des Geldes, die in primitiven Zuständen seinen Wert allein ausmacht und bei der Auflösung der sozialen Ordnung wieder zum Vorschein kommen mag, ein künstliches Leben einhaucht, die Gegenwart gemeistert?

Das Geld ist ein unentbehrliches Instrument der Rechtsordnung. In dem Vertrauen auf seinen Wert verkörpert sich das Vertrauen auf ihre Kontinuität und der Staat, als ihr Träger, muß die Sicherheit des Geldverkehrs überwachen. Die Verträge lauten auf Geldleistungen und der Staat garantiert ihre Erfüllung. Alle Rechtsbeziehungen, die einen plötzlichen Wechsel nicht vertragen, bedürfen eines stabilen Wertmessers. Das Geldproblem wird zu einem Rechtsproblem; von selbst stellt sich der Zusammenhang mit dem sozialen Gesamtleben wieder ein.

---

[21]) ib. 50 it is certain that an ounce of silver . . . is not of the same value at the same time in several parts of the world.

[22]) ib. 42.

(Schluß folgt.)

IX.

Entwicklung der arabischen und jüdischen Philosophie im Mittelalter.

Von

Dr. **J. Pollak** in Prag.

Einleitung.

1. Beurteilung in der Geschichte der Philosophie: An der Grenze ganz verschiedener Wissensgebiete (Geschichte der Philos. — Semit. Sprachen und Literaturen) gelegen, ist die Philos. der Araber und Juden oft falsch beurteilt worden.
2. Bedeutung des sprachlichen Moments: Allzuwörtliches, buchstäbliches Übersetzen zwischen Sprachen von ganz verschiedener inneren Sprachform (Griechisch — Syrisch; Arabisch; Arabisch; Hebr. — Latein.) gibt Anlaß zu verhängnisvollen Irrtümern. Homonymien. (Nus, Logos, Sphären etc.) Notwendigkeit eines sprachvergleichenden und philos.-geschichtlichen Wörterbuches der philos. termini technici von Aristoteles bis zu Mantinus.

   Mit den neugeprägten Wörtern verbindet sich oft unmerklich ein neuer Sinn. Einschmuggelung neuplaton. und neupythagor. Lehren in die des Aristoteles.

I. Teil. Die Philosophie im Islâm.

A) Vor Bekanntwerden der griechischen Literatur.
   1. Spuren einer Art Naturphilosophie.
   2. Religionsphilosophie des ursprüngl. Kalâm.

B) Einfluß der griech. Philos. — Verbindung der aristot. Kosmologie mit der neuplat. Emanationslehre. Versuche, Plato und Aristoteles zu „versöhnen“ (!).

C) Entwicklung der philos. Ideen, analog der Philosophie im Abendlande. (Brentano, Munk.)
   1. Phase: Aufsteigende Entwicklung, charakterisiert durch:
      a) Theoret. Eifer.
      b) Naturgemäße Methode. Al-Kindi.
   2. Phase: Trübung des reinen theoret. Interesses durch praktische Motive. Zusammenstoß mit der Religion. Der spätere Kalâm.

Al-Fârâbî (das mystische Element). Zunehmende Breite, bei abnehmender Tiefe. (Popularisierung.) Ihwân eṣ-Ṣafâ.

Die „Philosophen" (Maššâijîn und Išrâkijîn) im Gegensatz zu den Mutakallim. Ibn Sînâ.

3. Phase: Die verflachte Philosophie ruft den Skeptizismus hervor. Gazzâlî. Zweifel und Negation an sich befriedigen nicht, daher folgt als
4. Phase: der Mystizismus. Un- (oder über-)natürliche Erkenntnisweise ohne alle Einsicht (d. i. „Zusammensturz der Philosophie").

D) Versuch der Rückkehr zu Aristoteles. Gründe für die Unmöglichkeit. Ibn Rušd.

II. Teil. Analoge Entwicklung im Judentum.

A)
1. Phase: Die Wissenschaft um ihrer selbst willen gepflegt. Ibn Gabîrol.
2. Phase: Auseinandersetzung mit dem Glauben.
   Jüdischer Kalâm. Sâdja, Abr. ibn Daud.
   Übergang zur 3. Phase: Überordnung des Glaubens, Neigung zur Askese: Baḥja b. Pakûda.
3. Phase: Skeptizismus: Jehûda ha-Lewi.
4. Phase: Mystizismus (Kabbala).

B) Versuchte Rückkehr zu Aristoteles: Maimonides, Levi b. Gerson.

C) Übergang der Tradition in das christl. Abendland. Die Juden als Übersetzer und Dolmetscher. Bedeutung des sprachlichen Moments.

Schluß:

Stellung in der allgem. Geschichte der Philosophie:

Die Philos. ist im Islâm und Judentum nicht autochthon, aber sie ist auch nicht bloß Nachahmung oder unveränderte Wiedergabe der griech. Philosophie. („Originalität" in der Geschichte der Philos. überhaupt!) Sie ist mehr als ein — an sich bedeutungsloser — Ring in der „Kette der Tradition", denn es werden so viele dem Islâm und dem Judentum eigentümliche Elemente aufgenommen und verarbeitet, auch ist schon der äußere sprachliche Einfluß für die folgende Philos. so groß, daß die Kenntnis unseres Gebietes für das genaue Verständnis der christl. Scholastik des 13. Jahrh. unerläßlich ist. Notwendige, zunächst philolog. Vorarbeiten.

Einleitung.

Die Philosophie ist weder im Islâm noch im Judentum autochthon. Griechischen Ursprungs wurde sie verhältnismäßig spät auf morgenländischen Boden verpflanzt; und doch wäre es weit gefehlt, auf Grund dieses fundamentalen Satzes, der jeder Darstellung unseres Themas vorangehen muß, den zahlreichen arabisch schreibenden Denkern des Mittelalters jede Begabung für die Philosophie

abzusprechen und ihre reiche philosophische Literatur bloß als isolierte Episode in der Geschichte der Philosophie zu betrachten, etwa nur als ein merkwürdiges Schauspiel, das uns zeigt, wie die hellenische Geistesarbeit und besonders die Werke des Stagiriten, auf ein in Sprache, Denkweise und Kultur so grundverschiedenes Volk übergehen, um, von diesem gepflegt, die Zeiten der Barbarei zu überdauern, und dann am Beginne einer neuen Zeit der europäischen Kultur wiedergegeben zu werden.[1]) Am Anfange seiner

[1]) Über „Das erste Auftreten der griech. Philos. bei den Arabern" und „Die histor. und logische Kontinuität der griech. Philos. in der Gedankenwelt der Araber", s. Steins Abhandlungen im „Archiv f. G. d. Philos." VII, S. 350ff., XI, S. 311ff und XII, 379ff.

So richtig die Behauptung Renans ist, daß die Philosophie im Islâm kein dem arabischen Boden ureigenes Produkt ist (Averroës, 4. éd. Paris 1882, S. II u. VIII; vgl. auch Steinschneider, Hebr. Übersetzungen etc. S. X und Anmerk. 1 das.), so geht er doch entschieden zu weit, wenn er (l. c. S. VIII) in der Philosophie der Völker der „semitischen Rasse" überhaupt nur eine rein äußerliche, nicht besonders fruchtbare Nachahmung der griechischen Philos. erblickt und (Histoire génér. et système comp. des langues sémit. Paris 1858, S. 10; Averroës,[4] S. 90), kurz behauptet, daß man nur mißbräuchlich von einer „arabischen Philosophie" sprechen könne: „Cette philosophie et écrite en arabe, voilà tout!" Das Vorurteil Renans erklärt sich daraus, daß er eine Frage der Kulturgeschichte vom Rassenstandpunkte aus lösen will. (Darüber s. Note 20!) In bezug auf die Frage, welche Stellung der Philosophie des Islâm und des Judentums in der Geschichte der Wissenschaft gebührt, sind die Meinungen geteilt; im allgemeinen zeigen sich aber die älteren Autoren, trotz der Mangelhaftigkeit der ihnen zu Gebote stehenden Quellen besser unterrichtet, als die modernen.

So glaubt Ritter auch in seiner besonderen „Geschichte der christlichen Philosophie" (Bd. I, S. 204 ob.) „nicht mit einem paar leerer Worte an der arabischen Philosophie vorbeigehen" zu können. Er erkennt, daß sich auch die muhammedanischen Philosophen „nicht unbedingt den Lehren der alten Philosophen hingegeben haben. Auch die Muhammedaner, wie die Christen, bewahrten doch ihre eigene Denkweise" (I, S. 201). Freilich hat die aristotel. Philosophie „doch nur wie ein ausländisches Gewächs bei den Arabern ihre Wurzeln getrieben" (Gesch. d. Philos. VII, S. 689; vgl. Gesch. d. christlichen Philos. I, 540, 542), aber „damit läßt es sich doch vereinigen, daß sie neue philosophische Gedanken erzeugt und einige nicht unbedeutende Punkte des aristotelischen Systems zu einer bestimmter ausgeprägten Gestalt verarbeitet hat" (Gesch. d. christl. Philos. I, S. 203). Ritter erkennt aber auch schon, „daß die Wissenschaft der Araber nicht allein aus einer fremden Überlieferung, sondern auch aus eigenem Triebe hervorgegangen ist" (Gesch. d. Philos. VII, S. 672f. und Über uns. Kenntnis der arab. Philos. S. 16). — Auch für

im Jahre 1844 herausgegebenen Abhandlung „Über unsere Kenntnis der arabischen Philosophie“ entschuldigt Ritter den Umstand, diesen Stoff ohne Kenntnis der arabischen Sprache in Angriff genommen zu haben, damit, „daß er die, welche arabisch verstehen, teils um die arabische Philosophie sich wenig kümmern sehe, teils bemerke, daß sie den alten Hilfsmitteln für die Kenntnis derselben zu wenig Wert beilegen.“ [2]) Es ist bezeichnend, daß der nur aus sekundären Quellen schöpfende Geschichtsschreiber der Philosophie die Araber gegen den Arabisten Schmölders verteidigen muß, der behauptet, die arabische Philosophie hätte keinen Anspruch auf unsere Aufmerksamkeit, denn die Araber seien nur „Nachbeter“ des Aristoteles gewesen, den sie mit Hilfe neuplatonischer Erklärer „verstehen“ gelernt hätten! [3])

Prantl ist die Bedeutung der arabischen Philosophie groß genug, um dieser einen ganzen Abschnitt seiner „Geschichte der Logik“ zu widmen (Bd. II, Abschn. XVI), obwohl er nur das berücksicht, was in die Sprache des Abendlandes übertragen wurde und die Geschichte der arabischen Logik selbst, wie auch die wichtige historische Würdigung jenen überläßt, „welche diesen Zweig der Kunde des Orientes zu ihrer speziellen und dankenswerten Lebensaufgabe gemacht haben“ (II, S. 297f.). — Ebenso werden Hauréau (Histoire de la philosophie scolastique II 1, S. 18f.) und Jourdain (Recherches crit. sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote, bes. Chap. III und S. 215ff.) den Leistungen der Araber und Juden gerecht. Unrecht tut ihnen aber entschieden Windelband (Gesch. d. Philos. S. 244f.), wenn er glaubt, „auf eine eigene Darstellung der arab. und jüd. Philosophie des Mittelalters verzichten zu sollen und zu dürfen“. Die „kurze Blüte“, nach der die wissenschaftliche Bildung der Araber (für Windelband ist diese fast durchgängig nur geistiges Eigentum des Altertums) „kraftlos in sich zusammensinkt“ dauerte doch immerhin mehr als vier Jahrhunderte!

Auch de Boer meint (Gesch. d. Philos. im Islâm, S. 33), daß „von einer muslimischen Philosophie eigentlich kaum zu reden ist“, und daß der Verlauf dieser Geschichte „mehr ein Verdauungs- als ein Zeugungsprozeß ist“ (ib. 32); aber er gibt doch zu, daß sie, „historisch betrachtet, eine weit größere Bedeutung hat, als die einer bloßen Vermittlerin zwischen dem Altertum und und der christlichen Scholastik“, und daß sich bei vielen Denkern doch „durch die griechischen Falten hindurch die Form ihrer eigenen Glieder zeigt“ (ib., l. c.).

Ähnlich urteilt auch Carra de Vaux (Avicenne, Chap. III und S. 79).

[2]) Abhandl. der k. Ges. d. Wissensch. zu Göttingen, Hist.-philol. Cl. II. Bd., S. 3 ff.

[3]) Ib. S. 5. (Schmölders, Essai sur les écoles philosoph. chez les Arabes, Paris 1824, S. 132.)

Wie hätte, so bemerkt Ritter mit Recht dagegen, die Philosophie, welche doch die allgemeine Denkweise der Menschen und der Zeiten, denen sie angehört, so getreu abspiegelt, wie hätte die dem griechischen Geiste eigentümliche Forschungsweise und ihre Ergebnisse ohne Veränderung auf die Araber übergehen und von diesen wiederum nach Jahrhunderten ebenso unverändert den Völkern des Abendlandes überliefert werden können?[4])

Aber auch die so oft wiederholte Phrase von dem „mit neuplatonischen Elementen durchsetzten Aristotelismus der Araber" darf heute nicht mehr genügen. Wir müssen vielmehr fragen, warum und auf welche Weise jene eigentümliche Zusammensetzung entstand; was der peripatetischen Schule, was der Akademie und was vielleicht dem arabischen Geiste selbst angehört; wie sich die auf so ganz verschiedenen Grundlagen aufgebaute Wissenschaft, die nachweisbar auf die ganze mittelalterliche Philosophie tief eingewirkt hat,[5]) allmählich entwickelte, und in welcher Gestalt sie schließlich

[4]) Ritter, l. c.

[5]) Ritter, Gesch. d. Philosophie, Bd. VII, S. 146f., 662, 666, 703.

Ders., Gesch. der christlichen Philos., Bd. I, S. 200 (Keinem, welcher über die Geschichte dieser Wissenschaften [Metaphysik, Physik etc.] einen Überblick sich verschafft hat, können die Nachwirkungen entgangen sein, welche die Lehren der Araber zu einer fruchtbaren Erregung der Forschung gehabt haben . . .").

S. 201: „Die Entwicklung der scholastischen Philosophie und der neuern Wissenschaft können wir nicht verstehen, wenn wir die arabischen Lehrweisen nicht dabei in Rechnung bringen." Ähnlich S. 534.

Vgl. ferner: Jourdain, Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote, Chap. III (S. 78ff.) und Conclusions (ib. S. 208ff). Die im Mittelalter sonst beispiellose Toleranz, mit der die Araber ihre Akademien der ganzen gebildeten Welt offenhielten (v. Jourdain, S. 90ff.), hatte bald einen regen persönlichen und direkten Verkehr der Gebildeten der verschiedenen Konfessionen zur Folge, der für die Weiterentwicklung der Wissenschaften von größtem Einflusse wurde (ib. S. 217). Nicht zum Vorteile der Wissenschaft war es aber gerade die pseudoaristotelische Literatur, die sich, wohl deshalb, weil sie sich mit der Theologie leichter in Einklang bringen ließ, als der reine Aristotelismus, sehr rasch verbreitete.

Über den „Einfluß der Araber" auf die abendländische Logik handelt Prantl, Geschichte der Logik, Abschn. XVI (Bd. II, S. 297—396); daß die reiche Zufuhr des neuen Stoffes für die Entwicklung der Scholastik das entscheidende Moment war, betont Prantl, ib. Bd. III, S. 1 und S. 178—183.

auf das christliche Abendland überging. Der Beantwortung dieser Fragen muß aber noch eine Bemerkung vorausgehen.

Im Gegensatz zu der oben angeführten Ansicht, die die Araber nur als geistlose „Nachbeter“ des Philosophen κατ’ ἐξοχήν hinstellt, behauptet ein anderes Vorurteil, sie hätten Aristoteles überhaupt nicht verstanden, ihre Übersetzungen und Erklärungen wären vielmehr — um das bekannte Wortspiel zu gebrauchen — eher als „perversiones“ denn als „versiones“ zu bezeichnen.[6]) Man wird leicht einsehen, worauf diese Ansicht zurückgeht, wenn man bedenkt, auf welchen Umwegen die Philosophie aus Griechenland in das westliche Europa gelangte: aus den Klosterzellen der fleißigen, aber beschränkten syrischen Mönche in das Märchenland von „Tausend und eine Nacht“; vom glanzvollen Hofe der Khalifen (der siegreichen Fahne des Propheten folgend) über den Norden

Schneid (Aristoteles in der Scholastik, Eichstätt 1875) bringt die verschiedenartigsten von christl. Syrern, Arabern und Juden geschaffenen Werke, welche vom 9. bis zum 14. nachchristl. Jahrh. unter den verschiedensten Kulturzuständen entstanden waren, mit der gemeinsamen Etiquette „Arabismus“ versehen, unter einen Hut und identifiziert sie schließlich mit dem „Averroismus“. Er gibt zu, daß „die arabische Wissenschaft einen ungeheuren Schatz von Kenntnissen ins Abendland brachte“ und „daß die Begeisterung und Bewunderung für die neuen Lehren und der Wissenstrieb auf das höchste gesteigert wurde“, bezeichnet das alles aber als „traurige Früchte, welche der Same, den die Juden und Hohenstaufen ausstreuten, trieb“ (S. 13). Die schnelle Verbreitung, welche „die gräßlichen Lehren“ (Schneid, ib. S. 16) trotz aller kirchlichen Verbote fanden, ist eine schon oft bemerkte Eigentümlichkeit des Mittelalters. (Vgl. Ritter, Gesch. VII, 125, 127; Gesch. d. christl. Philos. I, 533; Prantl, Gesch. d. Log. III, S. 9f.; Steinschneider, Die arab. Literatur der Juden, S. XXI der Einleitung: „Man verkehrte viel und bekehrte wenig“. Kaufmann, Der „Führer“ Maimûnis in der Weltliteratur. In: Arch. f. Gesch. d. Philos. XI, S. 335. Renan, Averroës[4], S. 201ff. und im allgem.: Freudenthal, Zur Beurteilung der Scholastik, Archiv f. Gesch. d. Philos. III, S. 22ff.). In bezug auf den Einfluß der arab. philosoph. Literatur stimmt Renan mit Ritter überein, wenn er (Averroës[4], S. 204) sagt: „L'histoire littéraire du moyen âge ne sera complète que lorsqu'on aura fait . . . la statistique des ouvrages arabes que lisaient les docteurs du XIII[e] et du XIV[e] siècle.“

Vgl. auch Munk, Mélanges de Philosophie juive et arabe, S. 335f. und den letzten Absatz in de Boers, Gesch. der Philosophie im Islâm (S. 186ff.).

[6]) Vgl. Steinschneider, Hebr. Übersetzungen S. 158, Anm. 369. — (Steinschneider stellt das. das von Ritter, Über uns. Kenntnis etc. S. 6 falsch angeführte Zitat aus Casiri richtig; näml.: Biblioth. Arab.-Hispan. I, 266.)

Afrikas nach Spanien und hier endlich durch Vermittlung der Juden zu den Lehrern der christlichen Kirche.[7]) Die lateinischen Texte gehen, oft auf dem Umwege durch das Hebräische, auf arabische zurück, welchen selbst wieder meist syrische Übersetzungen der griechischen Originale zugrunde liegen. Ist es da noch verwunderlich, wenn selbst ein so gründlicher Forscher wie Prantl sagen muß, daß jene in dem barbarischen Gelehrtenlatein des Mittelalters geschriebenen Werke oft einen Text zeigen, „vor welchem wir häufig schlechthin ratlos dastehen und auf Erreichung eines Verständnisses verzichten müssen"?[8]) Andererseits bemerkt Ritter, daß die Übersetzungen doch auch wieder „oft durch ein kaum gehofftes, richtiges Verständnis, durch Scharfsinn, klare Auseinandersetzung der Grundsätze überraschen."[9])

Der in diesen beiden Behauptungen liegende Widerspruch löst sich, wenn man die Schwierigkeiten, die dem Verständnisse der Übersetzungen entgegenstehen, nicht so sehr auf den Inhalt, als vielmehr auf die entsetzliche sprachliche Form zurückführt. Und dies führt auf einen Punkt, auf den — so Vieles und Bedeutendes auch in dem letzten halben Jahrhundert auf unserem Gebiete geleistet wurde — wohl noch immer nicht genügend Nachdruck gelegt worden ist: es ist dies nämlich das sprachliche Moment, welches nicht als mehr oder minder interessant nebenbei behandelt zu werden verdient, sondern welches das eingehendste Studium in Anspruch nehmen darf, da es indirekt auch auf den Inhalt der überlieferten Wissenschaft von großem Einflusse war.

---

[7]) Über die aristotel. Literatur bei den Syrern handeln:

Renan, de philosophia peripatet. apud Syros (Paris 1852).

Jo. Georg E. Hoffmann, De Hermeneuticis apud Syros Aristoteleis, Leipzig 1873.

Bickell, Conspectus rei Syrorum Literariae (Monasterii 1871).

Munk, Mél. S. 313ff.

Stein, das 1. Auftreten der griech. Philos. unter d. Arab. Arch. f. G. d. Philos. VII, S. 350ff.

De Boer, Gesch. S. 17ff. — Baumstark, Aristot. bei den Syrern. —

Carra de Vaux, Avicenne S. 37ff. — Ders., Le Mahométisme S. 79ff. — Duval, Littérature syriaque, S 240—272.

[8]) Prantl, Gesch. d. Logik, II, S. 298.

[9]) Ritter, Über uns. Kenntnis etc. S. 8.

Freilich wird das Studium der arabischen Philosophie, das wie jedes Grenzgebiet zwischen sonst heterogenen Wissenschaften [10]) schon an sich schwierig genug ist, durch die stete Rücksicht auf das sprachliche Moment nicht gerade erleichtert, denn zum richtigen Verständnis der eigentümlichen philosophischen Terminologie gehört nicht nur die Kenntnis der weitschichtigen aristotelischen, pseudoaristotelischen und neuplatonischen Literatur, sondern auch ein fein ausgebildetes Sprachgefühl für die in Betracht kommenden vier verschiedenen Idiome (Griech.. Syr., Arab., Hebr.). Wie sehr der Mangel einer einheitlichen, wissenschaftlich genauen Terminologie das Studium der Philosophie und das ihrer Geschichte erschwert, wie durch zahllose Äquivokationen, durch wörtliche Auffassung bildlicher Ausdrucksweisen und durch ähnliche ihm auf sprachlichen Eigentümlichkeiten beruhenden Mißverständnisse, die größten Irrtümer entstanden sind — und um so leichter entstehen konnten, je weniger die scheinbar nur nebensächlichen Fehlerquellen Beachtung fanden — das ist zu bekannt, um näher angeführt zu werden; [11]) doch läßt sich daraus ermessen, wie es damit erst auf unserem Gebiete, wo sich so viele Gegensätze berühren — Gegen-

---

[10]) Der Wunsch, den Diels bei der Besprechung der „Analecta orientalia ad Poeticam Aristoteleam“ von Margoliouth (Sitz.-Ber. Berlin, 1888, I S. 54) bezügl. eines „aristotelisch gebildeten Orientalisten oder eines Syrisch und Arabisch verstehenden Aristotelikers“ äußert, ist schon deshalb schwer erfüllbar, weil infolge der eigentümlichen Sprache dieses noch so wenig durchforschten Gebietes die gewöhnlichen philologischen Hilfsmittel oft gänzlich versagen und erst Schlüsse aus dem philos. Inhalt über Wort und Form Aufschluß geben müssen, während zugleich der überaus subtile Inhalt die genaueste Kenntnis der aristotelischen und nacharistotelischen Literatur erforderlich macht. Die sprachlichen Schwierigkeiten, von denen Diels in seinem Werke „Fragmente der Vorsokratiker“ (S. VIII) spricht, sind auf unserem Gebiete beträchtlich größer.

[11]) Schon die Scholastiker haben den großen Einfluß der Sprache auf das Denken wohl gekannt. Später hat besonders Leibniz auf diesen wichtigen Punkt wiederholt aufmerksam gemacht. So in den Abhandlungen: Historia et commentatio linguae characteristicae universalis (Opera philos. ed Erdmann, S. 162 ff.); Dissertatio de stilo philosophico Nizolii (ib. S. 55) und in den Nouveaux essais sur l'entendement humain. Livre III Des mots. (Philos. Schriften ed. Gerhardt, Bd. V, S. 253 ff.) u. ö. — Über das Verhältnis zwischen Denken und Sprechen handeln auch die in Note 16 angeführten Schriften Martys.

sätze der Sprachen, der Rassen, der Sitten und Konfessionen — beschaffen sein muß!

So haben denn auch alle Forscher, von dem „Vater der Übersetzer“ Jehuda ibn Tibbon angefangen bis zu den Autoren der letzten Erscheinungen auf dem Gebiete der syrisch-arabisch-jüdischen Philosophie den bisher unerfüllt gebliebenen Wunsch nach einem vergleichenden Spezial-Wörterbuch der philosophischen termini technici in den verschiedenen Sprachen geäußert.[12] Aber auch ein griechisch-syrisch-arabisches Lexikon, das Baumstark „als erste Vorbedingung für eine Geschichte der orientalischen Philosophie im Mittelalter“ fordert, wäre ohne Berücksichtigung der quantitativ wie qualitativ bedeutenden neuhebräischen philosophischen Literatur, die heute durch Steinschneiders „Übersetzungen“ der philologischen und historischen Forschung erschlossen ist, nur halbe Arbeit; nicht nur weil der Weg aus der arabischen in die christlich-mittelalterliche philosophische Literatur fast ausschließlich durch die neuhebräische führt, sondern auch weil uns hebräische Übersetzungen und Bearbeitungen arabischer Werke die Originale oft ersetzen müssen, oder doch zu deren richtigem Verständnisse unbedingt notwendig

[12]) Siehe: Steinschneider, Hebr. Übers., S. XII, 374, 420 ff. Ders., Die arab. Liter. d. Juden, Einleitg., insbes. § XIV. Den an letzterer Stelle angeführten Autoren, die Beiträge zu einem vergleichenden Lexikon der philos. termini technici lieferten, wären etwa noch hinzuzuführen: J. G. Hoffmann (Glossar in: De Hermeneuticis apud Syros Aristotel. Leipzig 1873; vgl. auch das. S. VI); Dav. Kauffmann (Register in der Gesch. der Attributenlehre, Gotha 1877); Dieterici (in den Anmerkungen zu seinen Ausgaben und Übersetzungen arab. Autoren, insbes. zur „sogen. Theologie des Aristoteles“, siehe S. XII das.); H. Malter, (Glossar zu: Die Abhandlung des . . . al-Gazzâlî, Heft II. Frankfurt a. M. 1896); A. Baumstark (Aristoteles bei den Syrern I. Leipzig 1900. Siehe S. VII).

Steinschneider spricht gelegentlich den sehr beachtenswerten Wunsch aus, daß die Herausgeber philosophischer Texte unseres Literaturgebietes ihren betr. Arbeiten stets ein Lexidion der Kunstausdrücke beigeben mögen.

Zum Schlusse sei die Bemerkung gestattet, daß der Verfasser dieser Abhandlung bereits seit mehreren Jahren Material zu einem solchen in Rede stehenden sprachvergleichenden und -geschichtlichen Lexikon sammelt und selbstverständlich jeder diese Aufgabe fördernden Belehrung das dankbarste Interesse entgegenbringt.

sind.[13]). Ein solches sprachvergleichendes Lexikon, das natürlich nicht nur die einzelnen Formen der termini einfach zu registrieren, sondern auch die Geschichte jedes wichtigeren Kunstausdrucks anzugeben hätte — nicht nur Bücher, auch Worte haben ja ihre fata — würde eo ipso den besten Beweis für die Wahrheit der obigen Behauptung erbringen, daß, von den übrigen Verhältnissen ganz abgesehen, schon die Sprache allein von größtem Einfluß auf die Entwicklung der überlieferten Wissenschaft war.[14]) Während aber

[13]) Nach Steinschneider (Hebr. Übersetz. S. 43 u. 290) „scheinen fast alle Schriften al-Fârâbîs zur aristotel. Logik im Original verloren", während die hebr. Übersetzungen verhältnismäßig zahlreich sind; von den eigenen philos. Schriften Fârâbîs haben sich einige nur in hebr. Übersetzungen erhalten. Von ibn Rušd bemerkt Steinschneider (ib. S. 49), daß dieser ebenso in die jüdische wie in die arabische Literatur gehört, weil seine Schriften, sowohl im Original als in Übersetzungen sich vorzugsweise durch Juden erhalten haben. Auch Werke Gazzâlis, Ibn Bâǧǧas (Avempace) u. a. sind nur durch hebr. Übertragungen bekannt (ib. S. 342, 361). Aber auch dort, wo sich neben der hebr. Übersetzung das arabische Original erhalten hat, ist bei der „Sprachgesellung" zwischen dem Arabischen und Neuhebräischen — so nennt Steinschneider das eigenartige Verhältnis zwischen den beiden Sprachen, welche nicht bloß nebeneinander erscheinen, sondern auch ineinander übergehend, so daß bei dem Leser das Verständnis beider vorausgesetzt wird" (arab. Liter. der Juden, Einleitung S. XXXV) — die Berücksichtigung des hebr. Textes von großer Wichtigkeit. Den jüdischen Gelehrten, welche bei den Übersetzungen aus dem Arabischen ins Lateinische als Dolmetscher fungierten (Steinschneiders Übers. S. 971 ff), mag bei ihrer Arbeit dieses arabisierende Hebräisch bewußt oder unbewußt vorgeschwebt haben; da aber gerade diese Übersetzungen von größtem Einfluß auf die Entwicklung der christlichen Scholastik wurden (vgl. Note 5 u. 73), so läßt sich auch hieraus ermessen, wie wichtig die Kenntnis der mittelalterlichen hebräischen Texte für die Geschichte der Philosophie des Mittelalters ist.

[14]) Als vorbildlich kann R. Euckens Geschichte der philosoph. Terminologie (Leipzig 1879) hingestellt werden. Bezüglich der Geschichte der arab.-latein. termini klagt Eucken selbst (S. 67) über das Ungenügende der zu Gebote stehenden Quellen. Die zahlreichen Beiträge zu einem vergl. Lexikon, welche Dieterici in den Anmerkungen zu seinen Ausgaben und Übersetzungen arab. philos. Werke gibt, lassen leider — um mit Steinschneider (D. Liter.-Ztg. 1883, Nr. 12, S. 406 unten) zu sprechen — eine gleichmäßige Terminologie, selbst wo (und dies ist nicht selten) Wiederholungen vorkommen, vermissen. Auch die Vorliebe Dietericis für eine möglichst allgemeine und bildliche Ausdrucksweise (Beispiele mögen einem anderen Orte vorbehalten sein) steht der Anlage eines solchen Lexikons hindernd im Wege.

die Übersetzer der vorletzten (arab.-hebr.) Phase mit ziemlicher Erkenntnis der für eine richtige Übersetzung notwendigen Vorbedingungen arbeiteten, wobei sie freilich die Fehler, die schon ihren Quellen zugrunde lagen, nicht mehr verbessern konnten, (historisch-kritische Methode fehlt ihnen wie dem Mittelalter überhaupt), befolgen die der ersten (griech.-syr.) Phase die denkbar schlechteste Methode. [15])

Das Zeitalter dieser Übersetzungstätigkeit ist das 6. und 7. Jahrhundert, der Schauplatz nach Aufhebung der nestorianischen Schule zu Edessa (489) hauptsächlich die jakobitische zu Riš'ain und Kēn-nešrē. Hatten die Nestorianer vielleicht noch etwas mehr wissenschaftlichen Sinn gezeigt, so verkannten die Jakobiten die Kunst des Übersetzens vollständig; ohne auf die innere Sprach-

---

[15]) Was die Art und Weise der hebr. Übersetzungen aus dem Arabischen anbelangt, kann hier — an einer Monographie über dieses interessante Thema fehlt es leider noch immer — wieder nur auf die zahlreichen Bemerkungen Steinschneiders verwiesen werden; zunächst auf die sein Lebenswerk „Die hebr. Übersetzungen etc." einleitenden „allgemeinen Bemerkungen", bes. P. III—VII.

Schon der erste große Übersetzer, Jehuda ibn Tibbon (Mitte des 12. Jahrh.), ist sich der notwendigen Voraussetzungen einer guten Übersetzung bewußt (ib. § 215, S. 373ff.); in noch höherem Maße gilt dies von seinem Sohne Samuel Tibbon (ib. § 243, S. 418f.), der durch die Übersetzung des Maimûnischen „Führer" der eigentliche Begründer des hebr.-philosoph. Stils geworden war, und von Mainûni selbst (ib. S. 40, 417). Ebenso kritische Übersetzer sind ferner: Schemtob Palquera (um 1280, ib. S. 6 u. 423), Isak (ibn) al-Balag (ib. S. 304), Salomo ibn Ajjub (ib. S. 928), Jehuda Natan (um 1350, ib. S. 307), der Karäer Elia Baschiatzi (um 1400, ib. S. 36) und der aus dem Lateinischen ins Hebräische übersetzende Don Meir Algnadez (c. 1400, ib. S. 210).

Al-Balags (von Reinschn. l. c. angeführten) sprachkritischen Bemerkungen gegen den Skeptiker Al-Ġazzâlî und dessen Anhänger verdienen besondere Beachtung. „Lasse dich nicht" — so sagt er — „durch die von ihnen in der Philosophie erfundenen Wörter zum Irrtum verleiten, noch durch die Homonymen, deren sie sich bedienen mußten. Da sie sich vom Wege des Aristoteles entfernten und keine spezifischen Wörter für diese seltsamen Dinge fanden, so wendeten sie die den Philosophen bekannten Bezeichnungen in abweichendem Sinne an. Diese Homonymie wurde die Ursache der Uneinigkeit und der Irrtümer . . ." Mit Recht fügt Steinschneider hinzu: „Welche Irrtümer wären einigen neueren Autoren erspart worden, wenn sie diese Bemerkungen gelesen hätten!"

form, (gewöhnlich unklar „Sprachgeist“ [16]) genannt) Rücksicht zu nehmen, klammerten sie sich auf das ängstlichste an die äußere Sprachform, übertrugen Wort für Wort bis auf das kleinste Partikelchen ins Syrische und schufen so einen Text, der, gewissermaßen ein schlechtes Griechisch in syrischen Zeichen und Lauten, eher ein verzerrtes Spiegelbild des Originals als dessen sinngemäße Wiedergabe zu sein scheint.[17])

Dieser erste, und, da man später in der Blütezeit der arabischen Kultur nie mehr auf die griechischen Originale zurückkam, verhängnisvolle Irrtum, hatte bald einen zweiten nicht minder schwerwiegenden zur Folge.

Bevor wir nun in der Darstellung der Überlieferungsgeschichte, (hier in so vielen Punkten eine Geschichte von Irrtümern) fortfahren, ist es notwendig, auf diejenigen zurückzukommen, die die Wissenschaft aus den Händen der Syrer empfangen und sie zu neuer, hoher Blüte bringen sollten.

---

[16]) Über die „innere Sprachform“ handelt Marty in seinen Abhandlungen „über subjektlose Sätze“ (Vierteljahresschrift f. wiss. Philos. VIII u. IX, bes. im 3. Art., VIII, S. 292 ff.) und „über das Verhältnis von Grammatik u. Logik“ (in: Symbolae Pragenses, Festgabe . . . zur 42. Vers. deutsch. Philologen in Wien, 1893, S. 99 ff. bes. 105). Die in ihrer wahren Natur vielfach verkannte „innere Sprachform“ besteht nach Marty in Wahrheit „in gewissen Vorstellungen, die durch unsere sprachlichen Ausdrücke erweckt werden, aber nicht selbst deren Bedeutung bilden, sondern nur dazu dienen, sie nach den Gesetzen der Ideenassoziation zu erwecken.

[17]) Treffend charakterisiert Baumstark (Aristoteles bei den Syrern, Leipzig 1900, S. X [Vorrede]) die Sprache der syrischen Übersetzungen: „Die Syrer mußten hundertfach ihrer Sprache Zwang antun, um den so oft schon im Griechischen wenig anmutigen schulmäßigen Ausdruck aristotelischen oder aristotelisierenden Denkens gerecht zu werden. In Terminologie und Syntax macht sich überall eine mechanische Nachbildung griechischer Diktion geltend. Es ist nicht irgend ein freies, in natürlicher Eigenart erwachsenes, wenn auch noch so dunkles oder schwieriges, sondern ein ganz und gar künstliches, von den Foltern und Schrauben einer lebensfremden Schulmeistermache verrenktes Idiom, dem hier der Übersetzer gegenübersteht.“ (Vgl. auch S. 133.)

De Boer (Gesch. S. 21) bezeichnet die Übersetzungen der Syrer als „im allgemeinen treu;“ bei der gänzlichen Verschiedenheit der inneren Sprachformen wurde diese auf Kosten der Verständlichkeit auf die Spitze getriebene Übersetzertreue eine Quelle der größten Irrtümer. Ähnliches gilt von vielen Übersetzungen der letzten (arab.-latein., resp. hebr.-latein.) Periode. Vgl. Jourdain, Recherches S. 19, Renan, Averroës S. 203 und Aug. Müller, Der Islam I, S. 510.

I.

Die Philosophie im Islām.

Wenn De Boer in seiner verdienstlichen Abhandlung über al-Kindi meint, die „echten Araber haben nie den Philosophentitel für sich in Anspruch genommen“,[18]) so kommt es nur darauf an, was er unter „echten“ Arabern versteht; sind es die „Söhne der Wüste“, von denen er weiter sagt, daß bei ihnen Juden, Christen und Perser mit ihren Erziehungsversuchen wenig Glück gehabt haben,[19]) so hat er allerdings recht. Aber daraus, daß die „Söhne der Wüste“, die in hartem Kampfe ums Dasein ihr Leben fast täglich aufs neue erobern müssen, nichts weniger als philosophische Studien treiben, läßt sich wohl noch nicht folgern, daß der arabische Geist überhaupt keine Anlage dafür habe. Schon Aristoteles bemerkt gelegentlich, daß sich der Geist erst zur Philosophie erheben könne, wenn für die nötigsten Erfordernisse des täglichen Lebens gesorgt ist. Steht aber ein Volk bereits auf einer so hohen Stufe, daß bei ihm von wissenschaftlicher und insbesondere philosophischer Forschung die Rede sein kann, dann hat es gewiß schon Einwirkungen fremder Kulturen erfahren; so geht denn auch die arabische Kultur auf mannigfache fremde Einflüsse zurück, die sich im Norden und Süden des arabischen Gebietes schon frühzeitig geltend gemacht hatten. Zu einer wissenschaftlichen Tätigkeit kam es freilich erst, nachdem auf Grund der politischen Ereignisse die Verbindung mit griechisch-syrischen Bildungselementen inniger geworden war. Mutatis mutandis kam das Wort: „Graecia capta feros devicit victores“ von neuem zur Geltung. Wenn es gestattet ist, das Gesetz der Zuchtwahl gewissermaßen auf geistiges Gebiet zu übertragen, so könnte man sagen, daß die Verbindung semitischen und indogermanischen Wesens reiche Früchte trug; ungerecht wäre es aber, das Verdienst des einen zugunsten des anderen zu schmälern. Sollen Männer wie al-Fàrâbî, odern ibn-Rušd nicht mehr zu den „echten“ Arabern gezählt werden, weil der eine, von Geburt ein Perser, dem äußersten Osten, der andere dem äußersten Westen

[18]) u. [19]) De Boer, zu Kindi und seiner Schule. Arch. f. Gesch. d. Philos. XIII, S. 153.

der arabischen Kulturwelt angehört, so läßt sich dagegen einwenden, daß auf einer hoch entwickelten Kulturstufe Gemeinsamkeit der Sprache, Erziehung und vor allem der Religion gewiß weit maßgebender sind, als Abstammung von derselben Rasse im naturgeschichtlichen Sinne des Wortes;[20]) andernfalls müßten ja auch die

---

[20]) In Verkennung der Tatsache, daß der Begriff „semitisch" zunächst und hauptsächlich ein linguistischer und kein anthropologischer ist — Semiten sind diejenigen, welche (sie mögen welcher Rasse immer angehören) die in Ermangelung eines passenderen Ausdruckes sogenannten „semitischen Sprachen" sprechen — in Verkennung dieser Tatsache spricht man oft auch von einer Kultur der semitischen, resp. der indogermanischen „Rasse". „Il faut dire" sagt Renan am Beginne (S. 2) seines grundlegenden Buches: Histoire générale et système comparé des langues sémitiques (Paris, II édit., 1858), „que . . . les langues sémitiques doivent être envisagées comme correspondant à une division du genre humain; en effet, le caractère des peuples qui les ont parlées est marqué dans l'histoire par des traits aussi originaux que les langues qui ont servi de formule et de limite à leur pensée-" Und so stellt er dann teils den Araber, teils den Hebräer als den Typus der semitischen Rasse, dem Griechen, dem Vertreter der indoeuropäischen Rasse, gegenüber. (L. c., livre I, chap. 1; ferner: De la part des peuples sémitiques dans l'Histoire de la civilisation, Paris 1875; und Histoire du peuple d'Israel, Paris 1887, II. éd., Préface, obwohl er in dem letztgenannten Werke S. 3 den Begriff „Rasse" richtiger, nämlich in ethnographischem Sinne gebraucht.) Nun will Renan ausschließlich der letzteren „Rasse" alle Großtaten auf dem Gebiete der Wissenschaft, Kunst und Politik, und der ersteren ebenso ausschließlich alle weltbewegenden religiösen Gedanken, insbes. den Monotheismus, zuschreiben. Dabei muß er aber, um sein „System" durchzuführen, auf beiden Seiten manches übersehen. Übersehen, oder als Ausnahme erklären, muß er einerseits die tiefe religiöse Veranlagung indogerm. Völker, z. B. der Inder und Perser, andererseits den krassen Polytheismus alter semitischer Völkerschaften, aber auch deren gewaltige Leistungen auf dem Gebiete der materiellen Kultur; übersehen mußte er ferner die religiöse Gleichgültigkeit der arabischen Beduinen, die doch den semitischen Typus gewiß verhältnismäßig sehr rein erhalten haben (vgl. Kremer, Kulturgesch. II, S. 269; Dozy, Gesch. der Mauren in Spanien, I, S. 13); und so hat er denn auch die wissenschaftlichen Leistungen der späteren Araber und Juden, die er doch nicht wohl übersehen konnte, ziemlich niedrig eingeschätzt. Dem großen Franzosen tritt der Russe Chwolson mit Erfolg entgegen. In seiner Skizze „Die semitischen Völker" (Berlin 1872) führt er Renan gegenüber aus: 1. daß sich die Araber schon mit philosophischen Fragen beschäftigten, bevor sie mit der griechischen Philosophie bekannt wurden; 2. daß man die verschiedenen Völker zu verschiedenen Zeiten eigentümliche, oft seltsame, Form der philos. Lehren von deren Inhalt unterscheiden müsse (vgl. dazu die treffenden Aus-

großen arabischen Grammatiker wie Sîbawaihi oder al-Gauharī, der Landsmann al-Fârâbîs, nicht so sehr der arabischen als der persischen Literaturgeschichte angehören, was wohl niemand behaupten wird. Vom Rassenstandpunkte aus hätten aber auch die „echten" Römer nichts auf dem Gebiete der Rechtswissenschaft und die „echten" Deutschen ebenfalls nichts auf dem der Philosophie geleistet.[21])

Wenn De Boer sich ferner auf die Bemerkung orthodoxer arabischer Theologen beruft, „die Araber seien wie die Inder, auf das Innerliche und die Erkenntnis einer höheren Welt angelegt, im Gegensatze zu den Persern und Griechen, die am Äußeren hängen und die Erfahrungswissenschaften pflegen"[22]) u. dgl. m., so ist dabei nicht zu vergessen, daß dies eben die Ansicht einer Partei ist, und zwar gerade der Partei, die den Philosophen

---

führungen Steins im „Archiv f. G. d. Philos. XI, 319 ff., 334 u. Anm. 61 das.) und 3. daß semitische Völker in Wissenschaften, welche, wie z. B. Physik und Astronomie, im Altertum vielfach zur Philosophie (Naturphilosophie), in Beziehung standen, zuerst die Elementarlehrer der Indogermanen und dann deren eifrigsten und begabtesten Schüler wurden. Auch H. Steiner tritt in seiner trefflichen Dissertation: „Die Mu'taziliten als Vorläufer der islamischen Dogmatiker und Philosophen" (Leipzig 1865) dem absprechenden Urteile Renans entgegen, während Kremer (Kulturgesch. II, S. 466, Anm. 2) das Urteil Renans über die arabische Philosophie im allgem. „nur für Averroës und sein System", gelten läßt. Schließlich bekannte sich der französische Forscher selbst zu einer milderen Auffassung: „Il est très-vrai . . . que . . . la philosophie arabe arriva, surtout au XIe et XIIe siècle, à une vraie originalité. Ici, je suis prêt a faire quelques concessions etc." (Averroës[4] 1882, S. II f., vgl. auch S. 107.) Dem Rassenstandpunkte gegenüber bemerkt zu dem Streitfall Renan-Chwolson der Altmeister auf dem Gebiete der semit. Sprachen und Literaturen, Theod. Nöldeke, mit Recht, „daß die Völker nicht starre, in sich bleibende Massen, sondern entwicklungs- und assimilationsfähige Organismen sind, die sich im Verlaufe langer Jahrhunderte so umbilden können, daß man das ursprüngliche Wesen nur noch an wenigen Spuren erkennt." (Nöldeke, Orientalische Skizzen, Berlin 1892, S. 4.) So hat im Orient die Macht der religiösen Ideen die Rassenunterschiede in relativ kurzer Zeit vielfach verwischt. —

[21]) Die ältere römische Gesetzgebung war gewiß von der hellenischen beeinflußt; von den späteren klassischen Juristen stammten gerade die berühmtesten, Ulpian und Papinian, aus Asien. Kant entstammt einem schottischen Geschlecht.

[22]) Schahrastânî I, S. 2, bei: de Boer, zu Kindi und seiner Schule (Arch. XIII, S. 156). Vgl. auch Steiner, die Mu'taziliten S. 15 f.

κατ' ἐξοχήν, den arabischen Aristotelikern, aufs feindlichste gegenüberstand! Das gerade Gegenteil dürfte das richtige sein, nämlich, daß der von Erfahrungstatsachen ausgehende aristotelische Rationalismus dem ehemaligen Sohne der Wüste mit seiner scharfen und nüchternen Beobachtungsgabe, mit seinem für alle Vorgänge in der Natur offenen Blick und mit seiner Freude am Genuß näher lag, als der auf neuplatonische, christliche und wohl auch indische Quellen zurückgehende und in der Ethik Askese und Weltflucht verlangende Mystizismus, den die orthodoxe Religionspartei dem Empirismus der Philosophen entgegensetzte. „Parmi les philosophes grecs“, bemerkt Munk, „on choisit de préférence Aristote, sans doute parce que sa méthode empirique s'accordait mieux que l'idealisme de Platon avec la tendance scientifique et positive des Arabes.“ [23]) Wieso es kam, daß trotzdem so viele fremde, insbe-

---

[23]) Munk, Mélanges de philos. juive et arabe, S. 312f. — In dem angef. Zitat dürfte nur das Wort „choisit“ insofern zu berichtigen sein, als die Araber eigentlich keine freie Wahl unter den verschiedenen Lehrsystemen hatten, sondern auf dem Wege der Tradition in erster Linie die Lehre des Aristoteles erhielten (v. Renan, Averr. S. II und 93); sicher lag diese jedoch ihrer Denkart weit näher, als die „vieldeutigen Mythen“ der ptatonischen Philosophie.

Es ist nicht richtig, von einer „orientalischen Denkweise“ im allgemeinen zu sprechen. Ich wage die Behauptung, daß die Denkart der Araber (die natürlich von deren Ausdruckweise zu unterscheiden ist) der unseren näher steht, als etwa der der orientalischen Inder. Erst nachdem das religiöse Interesse das wissenschaftliche verdrängt hatte, fanden die im allgemeinen als „orientalisch“ bezeichneten mystischen und pantheistischen Anschauungen der Perser und Inder auch bei den Arabern Verbreitung (V. Kremer, Ideen, S. 69ff., `Streifzüge S. 46). Nicht „die verwirrende Phanthasie der morgenländischen Märchenwelt“ (Ritter, Gesch. d. Philos. VII, S. 681) hat es den Arabern unmöglich gemacht, Aristoteles gründlicher zu verstehen, sondern ihre Unkenntnis des Griechischen, und ihre davon bedingte Abhängigkeit von unlauteren Quellen (syrische Interpretation und neuplatonische Philosophie). Selbst mit Bezug auf die Poesie bemerkt ein so trefflicher Kenner wie A. Müller: „Nur für die Perser kann gelten, was als die glühende Phantasie, als der orientalische Schwulst morgenländischer Dichter berufen ist. Der Araber hat produktive Phantasie in unserem Sinne sehr wenig. Er ist ein nüchterner, skeptischer, berechnender Mensch“ (Gesch. des Islam I, S. 38). Vgl. Kremer, Kulturgesch. II. S. 266f. (Skeptizismus); ibid. S. 461 (Logik); bezügl. der arab. Sprache: Steiner, Mu'taziliten S. 21ff.; Renan, Averroës S. 30, id., de la part S. 37; Carra de Vaux, Le Mahométisme S. 89;

sondere neuplatonische Lehren in die aristotelische Philosophie (am meisten in die Psychologie, am wenigsten in die Logik) gewissermaßen eingeschmuggelt wurden, soll später gezeigt werden. Aber noch am Ausgange der arabisch-jüdischen Philosophie bemerkt Maimonides, daß die den „alten Philosophen" Empedokles, Pythagoras und Hermes angehörenden Bücher nicht wert seien, daß man die Zeit mit ihnen vergeude. Die Worte Platos seien dunkel und Gleichnisse. Die Kenntnis des Aristoteles aber sei die höchste, die ein Mensch erreichen könne, mit Ausnahme der Propheten."[24])

Ein Gegensatz zwischen Griechen und Arabern besteht allerdings darin, daß diesen die Religion, jenen die voraussetzungslose Forschung das Primäre war. Aber dieser Unterschied besteht nur in genetischer Beziehung. Angenommen, daß die Araber zunächst, wenn auch durchaus nicht ausschließlich, aus irgend einem mit der Religion zusammenhängenden Interesse philosophische Forschungen angestellt hätten: in dem Augenblicke, als später Fragen, wie solche über das Dasein und Walten Gottes, über die Beschaffenheit der Seele, über die wahre Natur des Guten und Bösen, über das Kausalitätsprinzip u. dgl. m. unabhängig vom Dogma erörtert wurden, gehören die Vertreter dieser Studien der Geschichte der Philosophie an. War auch im Islâm die Philosophie zum großen Teile „ancilla theologiae", so gab es doch unter muslimischen und jüdischen Denkern auch solche, die sich die größte Mühe gaben, lieber einen gekünstelten, esoterischen Sinn in das Schriftwort hineinzuinterpretieren, um nur wissenschaftliche Resultate nicht opfern zu müssen.[25])

Dozy, Gesch. d. Mauren in Spanien (Leipzig 1874) Bd. I, S. 8: der Araber hat „trotz eines bei uns eingebürgerten Vorurteils, sehr wenig Einbildungskraft". Ib. S. 16 charakterisiert Dozy die alten Araber als ein „sinnliches, skeptisches und spöttisches Volk."

[24]) Steinschneider, Hebr. Übers. § 13 (S. 40ff.). — Den Brief Maimûnîs an Jeh. ibn Tibbon siehe in der von Lichtenberg herausgegebenen Sammlung von Responsen, Sendschreiben etc. des Maim. Kobez tešûbhôth ha-Rambam Leipzig 1861) II, fol. 27f.

[25]) Auch in diesem Punkte sind wir leider nur über die späteren Erscheinungen auf dem Gebiete der arabischen, resp. jüdischen Religionsphilosophie orientiert. Der Beginn der 1. Abhandlung der von M. J. Müller herausgegebenen „Philosophie und Theologie von Averroës" (München, 1859) charakte-

In dem vorerwähnten Sinne — und in einem andern gäbe es überhaupt keine Geschichte der Philosophie im Mittelalter[26]) — gab es eine arabische Philosophie noch vor dem Eindringen griechischer Wissenschaft.[27]) Aber noch mehr! Mit Recht bemerkt De Boer selbst, daß die älteste Philosophie im Islâm, entsprechend den Anfängen griechischen Denkens, Naturphilosophie war.[28]) Auch nach dem Bekanntwerden der hellenischen Geistesarbeit waren es ja auch zunächst Euklid, Ptolemäus, Galen und nebst den logischen die naturwissenschaftlichen Bücher des Aristoteles, die zuerst übersetzt wurden.

So sind denn am Ursprunge der arabischen Philosophie drei verschiedene Quellen zu unterscheiden:

I. Anfänge einer von der Religion unabhängigen Naturphilosophie. Schon zur Zeit des Propheten lebten unter den Arabern syrische und wohl auch jüdische Gelehrte als Schreiber und Ärzte. Solche Ḫukamâ' (der terminus „ḥakîm“ ist bezeichnenderweise im weiteren Sinne für „Arzt“ und „Philosoph“ homonym)' „die Träger des Bildungsinhaltes ihrer Zeit“,[29]) haben gewiß schon in alter Zeit irgendwelche, wenn auch nur primitive, mathematische, astronomische und physikalische Kenntnisse besessen. Von der Naturwissenschaft führt den denkenden Geist nur ein Schritt zur Naturphilosophie; so ist z. B. die Frage nach Anfangslosigkeit

---

risiert die „Exegese“ dieses Philosophen; „die Bibelexegese der jüdischen Religionsphilosophen vor Maimûni“ und die „Bibelexegese Maimûnis“ behandelt W. Bacher (Straßburg 1892, resp. 1897). Dagegen fehlt es noch an Monographien bezüglich der Exegese der Mu'taziliten und der Karäer.

[26]) Von allen Geschichtsschreibern der Philosophie spricht es vielleicht nur Prantl (Gesch. d. Logik, Bd. II, Vorwort S. VI, S. 2 u. I Bd. III., S. 2 u. 9f.) mit anerkennenswerter Offenheit aus, daß es im Mittelalter überhaupt keine Philosophie im Sinne einer „voraussetzungslosen“ oder auch nur einer vom religiösen Glauben einerseits und einer überkommenen Tradition andererseits unabhängigen Wissenschaft gab. In diesem Sinne gab es dann freilich auch keine arabische und jüdische Philosophie.

[27]) Vgl. Ritter, Gesch. d. Philos. VII, 672f., 690f.; id., Gesch. d. christl. Philos. I, 536; id., Über unsere Kenntnis etc., S. 16f. — Steiner, Mu'taziliten S. 5. — Carra da Vaux, Avicenne S. 15, 21; Renan, Averroës S. 105.

[28]) De Boer, Gesch. d. Philos. S. 53 (unten), 69ff.

[29]) Stein, das erste Auftreten der griech. Philos. etc. Archiv f. Gesch. d. Philos. VII, S. 356.

oder zeitlicher Schöpfung des Urstoffes eine der ersten Grundfragen der arabischen Scholastik.

II. Die Vertreter dieser Lehren fanden ein festgefügtes religiöses Gebäude vor; auch die Religion wollte ja ihrerseits die Lösung jener alten dem Menschengeiste immer wieder sich aufdrängenden Fragen besitzen. Mit ihr mußte sich also die Philosophie nolens volens auseinandersetzen. Damals hatte aber der Islam noch nicht jene starre, jede Neuerung ausschließende Form angenommen, die ihm fanatische Theologen später — nach dem Streite zwischen Philosophie und Religion, und wohl mit Rücksicht auf ihn — gegeben haben. Viele Widersprüche und dunkle Stellen des Ḳorân erheischten Erklärung, und nicht alle Gebildeten und freier Denkenden gaben sich mit den Auslegungskünsten und Kunststückchen der Fukahā' zufrieden. Über manches „ließ sich reden" (takallama), ein „Kalâm" machen, und diejenigen, die sich mit solchen Unterredungen abgaben, waren eben „Mutakallimûn". Das Wort hat in der Folge eine ganze Geschichte durchgemacht. Der terminus umfaßte zunächst alle jene, die sich mit dem Studium religionsphilosophischer Probleme, wie z. B. der Frage nach dem Wesen Gottes, resp. der Zulässigkeit göttlicher Attribute, der Frage nach dem Ursprung der Materie und auf psychologischem Gebiete mit der Frage der Willensfreiheit, und anderen beschäftigten.[30]) So entstanden unabhängig von griechischer Wissenschaft verschiedene häretische Schulen, wie z. B. die der Ǧabariten, extremer Fatalisten, die es für unzulässig erklärten, Gott Eigenschaften zu attribuieren; im Gegensatz zu diesen vertraten die Ḳadariten den Indeterminismus; die Schule der Ṣifatiten verfiel in einen groben Anthropomorphismus. „Das eigentümliche philosophische Produkt des muhammedanischen Geistes aber war der mu'tazilitische Kalâm."[31]) Die

[30]) Über die Weiterentwicklung des „Kalâm" s. S. 221 und Note 42). Die für und die gegen die Prädestination sprechenden Ḳoranstellen führt Carra da Vaux, Avicenne S. 9ff. an. (Vgl. auch Kremer, Gesch. d. herrsch. Ideen S. 9f., sowie dessen Ausführungen über die religiösen — oft zugleich bestimmte politische Ansichten vertretenden — Parteien im Islam: l. c. und Kulturgesch. II, S. 396ff.

[31]) Schreiner, Der Kalâm in der jüdischen Literatur. (13. Jahresber. d. Lehranstalt f. d. Wissensch. d. Judent., Berlin, 1895.) Vgl. auch Ritter, Über uns. Kenntnis etc., S. 13, 16.

Mu'tazila, die „Freidenker des Islâm", als Vertreter eines strengen und abstrakten Monotheismus und als Gegner des Fatalismus, der nach ihnen eine Ungerechtigkeit in der göttlichen Weltordnung bedingen würde, sich selbst auch „'aṣḥâb al-'adl w-al-tauḥîd, Bekenner der Gerechtigkeit und Einheit" nennend, bekannten sich zu einer rationalistischen Weltanschauung. Sie verlangten eine vernunftgemäße Forschung auch in Sachen der Religion, die mit den Vernunftgesetzen nicht in Widerspruch geraten könne noch dürfe.[32])

III. Zu diesen halb religiösen, halb philosophischen Schulen, deren es bald eine stattliche Anzahl gab, kam nun erst (im 9. Jahrhundert), durch christliche Syrer vermittelt und von den freisinnigen Abbassidenfürsten begünstigt, die griechische Wissenschaft als neues Moment hinzu. Es ist bekannt, wie eifrig sie am Hofe al-Ma'mûns (813—833) und seiner Nachfolger gepflegt wurde, und welch raschen Aufschwungs sie sich — nicht zur Freude der Strenggläubigen — erfreute. Zunächst wurden die naturwissenschaftlichen und die logischen aristotelischen Schriften übersetzt und gelehrt. Der Eifer der Gelehrten begnügte sich aber bald nicht mehr mit dem, was syrische Vermittlung geboten hatte. Während die erste nestorianische und die jakobitische Schule, gleich den Anfängen der christlichen Scholastik, fast nur Aristoteles, und von ihm nur die ersten Schriften des Organon (einschließlich der schon nur flüchtig behandelten Analytica priora) übersetzt und kommentiert hatte, wurde nun in den großen Übersetzerschulen des 9. Jahrhunderts der ganze Aristoteles und durch ihn auch andere griechische Philosophen bekannt.[33])

Wie wenig die äußere, sprachliche Form dem Inhalte dieser Werke entsprach, wurde bereits erwähnt. Wenn nun auch die bedeutendsten Übersetzer zunächst noch Griechisch verstanden haben, so hielten auch sie sich an die traditionelle Art des sklavisch wörtlichen Übersetzens. Die späteren Übersetzer gingen gewiß nicht mehr auf die griechischen Originale zurück, sondern übertrugen nur

---

[32]) Vgl. außer der schon oft citierten Monographie Steiners auch de Boer, Gesch., S. 42ff. und Carra da Vaux, Avicenne, Chap. II, (S. 15ff.).

[33]) Weitere Analogien in der Entwicklung der muhammedanischen und der christlichen Philosophie des Mittelalters s. Note 41.

syrische Texte ins Arabische. Nun mußte es zu Mißverständnissen aller Art kommen. Mögen diese bei der Bearbeitung der logischen Schriften noch nicht so schwerwiegend gewesen sein: wie mußte es damit werden, als man anfing, die schon im Original oft so schwer verständlichen Schriften, wie die Psychologie, die Metaphysik nebst den griechischen Kommentaren in derselben Weise zu übersetzen! Zu dem sprachlichen Moment kommen aber nicht minder bedeutende sachliche hinzu! Vor allem die Persönlichkeiten und der philosophische Standpunkt der Übersetzer selbst. Ist ja, wie Maimonides in seinem oft zitierten sehr beachtenswerte Regeln für die Kunst des Übersetzens enthaltenden Briefe an Samuel ibn Tibbon fein bemerkt, der Übersetzer gleichsam „der Gefährte des Autors" und die richtige Übertragung „mîn me-ha-ḥibbur", „eine Art der Abfassung" selbst.[34]) Vom 4. bis zum 6. Jahrhundert hatte sich der direkte Übergang der philosophischen Tradition vom alexandrinischen auf syrischen Boden vollzogen. Porphyr, Jamblichus, Syrianus, Damascius waren hellenisierte Syrer. Ihr Ideenkreis, also der extrem neuplatonische, der sich später ja auch weit besser mit einem positiven Glauben in Einklang bringen ließ als der reine Aristotelismus, beherrschte auch diejenigen, die sich in wenig geistvoller Weise mit der Erklärung und Übersetzung der aristotelischen Schriften beschäftigten. Mußte nun nicht den eigens für den philosophischen Sprachgebrauch neugeprägten syrischen Wörtern bald auch ein neuer, den Intentionen des Stagiriten ganz fremder Sinn beigelegt, die alten aristotelischen termini in neuplatonischem Sinne umgeprägt werden? Ist es da verwunderlich, wenn so vieldeutige Wörter, wie λόγος, εἶδος, νοῦς u. dgl. allmählich eine von der ursprünglichen himmelweit verschiedene Bedeutung erhielten,[35]) wäh-

[34]) Nach Steinschneider, Hebr. Übersetz., S. 417 und Anm. 352, das.

[35]) Wie schon Porphyrius den terminus εἶδος „in einem Atemzuge platonisch und aristotelisch gebraucht", darüber s. Prantl, Gesch. d. Logik I. S. 628, — Porphyr war aber infolge des Ansehens, das er bei den Syrern genoß, der „typische Vermittlungsmann" (Stein, Kontinuität etc., Archiv f. Gesch. d. Philos. XI, S. 327) geworden. — Über „die zahlreichen Erörterungen der Araber über den intellectus (νοῦς), an welchen wir durchaus nicht rühmen können, daß sie eine glückliche Versöhnung des Platonismus und Aristotelismus beigebracht hätten", s. Prantl, ib. II, S. 299; ferner A. Nagy, die philos.

rend man, sich an die Ausdrücke klammernd, im guten Glauben war, noch immer den echten Aristoteles zu besitzen? Hatte so die Sprache und der philosophische Standpunkt der Kommentatoren eine eigentümliche Verquickung zwischen aristotelischer und neuplatonischer Lehre angebahnt, so wurde diese durch einen anderen Umstand zu einer so feststehenden Tatsache, daß von da ab eine Erkenntnis des Irrtums, geschweige denn seine Verbesserung, nicht mehr möglich war.

Es war dies nämlich die Verbindung der aristotelischen Kosmologie mit der neuplatonischen Emanationslehre. Eine der wichtigsten Fragen, die den unabhängigen Forscher, wie den philosophierenden Gläubigen beschäftigte, war das Problem des Verhältnisses zwischen Gott und Welt. Wie kann die Gottheit, selbst unbewegt, aber alles bewegend, als ewig unveränderliches, rein geistiges Prinzip, auf die in steter Bewegung befindliche, unendliche Mannigfaltigkeit des Seienden wirken? In bezug auf die Beschaffenheit des Weltganzen und seiner Teile hatte man allgemein die Theorie angenommen, die Aristoteles im XII. Buche der Metaphysik aufstellt. Nach dem alten, bis auf die jonische Naturphilosophie[36]) zurückgehenden Bilde stellte man sich die Welt als eine Anzahl von konzentrisch übereinanderliegenden Hohlkugeln, den Sphären vor, deren gemeinschaftliches Zentrum die Erde bilde. An den verschiedenen durchsichtigen Sphären sind, gleich goldenen Nägeln in gläsernen Kugeln, die Planeten befestigt. Die äußerste Sphäre ist die des Fixsternhimmels. Alle diese Sphären sind beseelt; der Grad ihrer Intelligenz regelt ihre Umdrehung. Indem sie ihre höchste Intelligenz, Gott, schauen, hält sie die Sehnsucht nach ihm in steter Bewegung. Eine unendliche Kette von Ursachen und Wirkungen geht von der höchsten bis zur niedrigsten Sphäre und von da zur sublunarischen Welt herab. Die Materie aber,

---

Abhandlungen des . . . al Kindi (in: Beiträge zur Gesch. der Philos. des Mittelalters II. (5) 1897), Einltg. S. XVIIff.; d. Boer, Zu Kindi (Archiv XIII), S. 172, Anm. 75) und Gesch. der Philos. S. 94ff.; Carra da Vaux, Avicenne S. 99. — Andere Einzelheiten bei Eucken, Gesch. der philos. Terminologie, S. 68; Prantl, Gesch. d. Logik II, 309, 325, 334, 338 u. ö.

[36]) Anaxagoras.

deren notwendige Ursache Gott ist, ist ungeworden und ewig, gleich ihm.

Bis auf den letzten Punkt waren alle muslimischen Denker dem Stagiriten gefolgt. Die Frage nach Ewigkeit oder zeitlicher Schöpfung der Materie aber wurde zum Sibboleth zwischen den sogenannten „reinen" Peripatetikern und den Mutakallimûn.[37]) Alle Schulen des Kalâm behaupteten, so sehr sie sich auch in anderen Punkten befehden mochten, in Übereinstimmung mit der Religion die zeitliche Schöpfung der Welt. Nun standen sie aber vor folgendem Dilemma: Entweder erfolgte die Schöpfung aus dem Nichts mit Notwendigkeit; das widerspräche der göttlichen Allmacht — oder Gott hat die Welt spontan ins Dasein gerufen; dann muß irgend eine Veränderung in seinem Wesen vorgegangen sein. Da griff man zur neuplatonischen Emanationslehre als einem scheinbaren Ausweg. Wie die Sonne,[38]) ohne selbst eine Veränderung oder eine Einbuße an Kraft zu erleiden, die Strahlen aus sich selbst emaniert, so entstrahlt der Überfülle der göttlichen Vernunft eine zweite, schon minder vollkommene Intelligenz, aus welcher dadurch, daß sie sich selbst erkennt, die höchste Sphäre und dadurch, daß sie zugleich auch Gott erkennt und sich nach ihm sehnt, eine zweite, niedrigere Intelligenz, die Bewegungsursache dieser höchsten Sphäre, emaniert. Dieser zweiten Intelligenz entstrahlt durch Erkenntnis ihrer selbst eine zweite Sphäre und durch Erkenntnis der ersten Intelligenz eine neue, die zweite Sphäre bewegende Intelligenz und so fort bis zur niedrigsten Sphäre, der des Mondes. Auf diese folgt keine Sphäre mehr, sondern das Urelement; ihr Bewegungsprinzip aber ist — der νοῦς ποιητικός! Die nächst-

[37]) S. Mainonides, Môre I, Kap. 71; (Munk, Le Guide I, fol. 95a; Übers. S. 343 ff.).

Worms, Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt etc. In: Beiträge zur Gesch. der Philos. des Mittelalters. S. 2. Bd. III, Heft IV. (Münster 1900.

[38]) Der an sich sehr „dunkle" Begriff der Emanation, wird (wie schon der Name sagt) von den Mystikern und Theosophen alter Richtungen mit Vorliebe durch das fast typische Bild vom Lichte, resp. von der Sonne zu erläutern gesucht. Vgl. z. B. Dieterici, Die Philos. d. Araber im 10. Jahrh., I (Leipzig 1876) S. 172 f. (Vernunft: Gott = Sonnenlicht: Sonne. — Seele: Vernunft = Mondlicht: Sonnenlicht; usw.) Über die Emanationslehre siehe Dieterici, Der Musterstaat von Alfârâbî, übers., Einleitg. S. XXXVIII ff.

niedrige Intelligenz ist dann die menschliche Vernunft, welche zunächst bloß Anlage, νοῦς ὑλικός (Vergleich mit der tabula rasa) durch Erwerbung von Kenntnissen zur „erworbenen Vernunft“ wird, und schließlich durch fortgesetzte Abstraktion, auf dem Wege der Erkenntnis, ihre höchste Stufe, die Verbindung mit dem νοῦς ποιητικός, dem Geiste der Mondsphäre, und dadurch indirekt mit Gott, erreicht.

So wenig nun eine solche Lehre mit Aristoteles zu tun hat, so wenig seine kosmischen Sphären, über deren Beseelung er sich nicht ausspricht, mit den „separaten Intelligenzen“, so wenig sein νοῦς ποιητικός, einfach ein unbewußt wirkendes Vermögen der menschlichen Seele,[39]) mit dem personifizierten „Geiste“ der Mondsphäre analog ist, so schien nun doch alles, aristotelische Logik und Physik und pseudoaristotelische Metaphysik und Psychologie einerseits und neuplatonische (aber für platonisch gehaltene) Emanationslehre andererseits, aufs beste zu harmonieren. So gingen denn schon die ersten Philosophen des Islâm al-Kindī und al-Fârâbî daran, das Unmögliche möglich zu machen, und Plato und Aristoteles nach ihrer Meinung zu „versöhnen.“[40])

In diesem Gewande stand nun die griechische Philosophie dem Kalâm, (im ursprünglichen, alle philosophierenden Religionsparteien

---

[39]) S. Brentano, Die Psychologie des Aristoteles (Mainz, 1867). Daselbst (S. 8 ff.) gibt Brentano auch eine klare Darstellung der Lehre vom Nus bei Avicenna und Averroës, wie sie sich aus lateinischen Quellen ergibt.

[40]) Über die Tendenz der Neuplatoniker Plato und Aristoteles zu „versöhnen“ s. Zeller, Die Philos. der Griechen (3. Aufl. 1881), T. III, Abtlg. 2, S. 424, 453, 684 f. u. ö.; Busse, Neuplatonische Lebensbeschreibungen d. Arist. In: Hermes, Bd. 28, S. 268 f.; Stein, im Archiv Bd. XI, S. 325 f. und Bd. XII, S. 390 (und die daselbst angef. Belege); Willmann, Geschichte des Idealismus I, S. 684 ff.

Dieterici, der Alfârâbîs Abhandlung über „Die Harmonie zwischen Plato und Aristoteles“ herausgegeben und übersetzt hat (Alfârâbîs phil. Abhandlungen, Leiden 1890, resp. 1892), hält das vollkommene Gelingen dieser „Versöhnung“ für eine historische Tatsache. „Als die griechische Philosophie im kalten Stoizismus und dem frivolen Epikuraeismus ins Leere verlaufen war, rettete der . . . Neuplatonismus die schönsten Werte, die der griechische Geist errungen hatte, für die Nachwelt. Es geschah dies durch die Verbindung Platos mit Aristoteles. Riesengroß sind die Leistungen dieser neuen Geisterrichtung.“ (Die sogen. Theologie des Aristoteles. Übers. Vorw. S. VII; ähnl. im Vorwort zu: Der Musterstaat v. Alfârâbî. Übersetzg. S. 7 f.)

umfassenden Sinne des Wortes) gegenüber, der sie, die „fremde" Wissenschaft, zunächst streng ablehnte. Aber bald fanden die Neuerer, namentlich die eine Zeitlang auch politisch begünstigten Mu'taziliten, in Aristoteles einen mächtigen Bundesgenossen gegen die Orthodoxie. Seine Logik bot ihnen ein Arsenal von gefährlichen dialektischen Waffen, seine Physik eine gefestigte, systematische Weltanschauung. Und nun ist die nicht auf Zufall, sondern auf psychologischen Ursachen beruhende Analogie mit den Anfängen philosophischer Forschung im christlichen Mittelalter so groß, daß man die Charakteristik der einen fast ohne Einschränkung auf die andere übertragen kann. „Es bestand zunächst eine grundsätzliche Abneigung gegen Logik und Dialektik und wenn wir bedenken, daß in den Kämpfen der Dogmenbildung gerade die Arianer und Pelagianer (hier die Mu'tazila) an dialektischer Bildung und Gewandtheit wirklich im Vorteile waren, so können wir es uns erklären, daß jene Abneigung sich zu gereizter Feindschaft steigerte . . . War aber so die Dialektik, für welche meistens Aristoteles verantwortlich gemacht wurde, fast zu einem Gegenstande des Abscheus geworden, so stellte sich doch zugleich das Gefühl der Notwendigkeit ein, mit gleichen Waffen sich gegen die Feinde der orthodoxen Lehre verteidigen zu können, und erklärlicherweise mußte dieses Motiv, daß die Dialektik dem Kampfe gegen die Ketzer diene, das Übergewicht erlangen."[41])

---

[41]) Prantl, Geschichte der Logik, Bd. II, S. 5—7. — Solche Analogien sind in der Geschichte unserer Wissenschaft nicht selten. Vgl. diesbezüglich Stein, Vorläufer des Okkasionalismus, Archiv Bd. II, S. 196: „Es ist ein laut redendes Zeugnis für die über Zeit und Raum erhabene Homogeneïtät des menschlichen Geistes, der in verschiedenen Zonen und unter durchaus andersartigen Kulturvoraussetzungen nicht bloß die gleichen Fragen ersinnt, sondern auch die gleichen, zuweilen höchst complizierten Antworten aufspürt." Ähnlich sagt Hauréau, Histoire de la philos. scolast. II 1, S. 35: „Cette réflexion d'un Arabe sur l'école arabe du X[e] au XII[e] siècle paraît celle d'un latin sur l'école latin du XII[e] au XIII[e]. A Cordone comme à Bagdad, à Oxford comme à Paris, dans tous les lieux, dans tous les temps, la même cause a produit et devait produire le même effet." So gilt auch das von Hauréau (das. I, S. 34) und das von Jourdain, Recherches S. 215, Anm. 1 über die christlichen Dogmatiker Gesagte analog von den arabischen. Vgl. Schreiner, Beiträge zur Gesch. der theolog. Bewegung im Islâm, ZDMG, Bd. 52, S. 464, ferner Kremer,

So gründete am Beginne des 10. Jahrhunderts 'Abû-l-Ḥassan . . . al-Ašcarî, selbst aus der mu'tazilitischen Schule hervorgegangen, die nach ihm benannte Partei, welche die Philosophen κατ' ἐξοχήν sowohl als auch die Mu'taziliten mit deren eigenen Waffen bekämpfen und die Religionslehren des Islâm auf philosophischer Grundlage verteidigen wollte. Da dieser ašcaritische Kalām im Kampfe die Oberhand behielt und allmählich gleichsam die offizielle Philosophie der Theologen wurde (denn eine philosophische Vertiefung der dogmatischen Lehren war den Gebildeten bald Bedürfnis geworden), gebrauchte man später den terminus Kalâm insbesondere für diese Schule, resp. für die rechtgläubigen Religionsphilosophen überhaupt, im Gegensatz zu den häretischen Mu'taziliten und den ungläubigen „Philosophen". [42]) Der Weltanschauung des Aristoteles setzen die Ašariten eine extreme Atomtheorie entgegen, welche sie aber nicht aus den Werken der griechischen Atomisten selbst, sondern aus den historischen und kritischen Exkursen der bezüglichen Schriften des Stagiriten schöpfen. Nach ihnen ist der leere Raum, dessen Realität sie annehmen, mit einer Unzahl von Atomen erfüllt; indem sich diese mit Akzidenzen, die Gott unaufhörlich neu schaffe und wieder aufhebe, verbinden, entstehen die Dinge. Auch die negativen Akzidenzen (nicht-weiß, nicht-sehend) seien real und werden geschaffen. Nichts sei absolut unmöglich; Gott könne auch das Absurde schaffen. [43]) Damit fällt das Kausalgesetz und — die Wissenschaft überhaupt. Der Rest ist — Glauben!

Gesch. d. herrsch. Ideen S. XVIf., 111 ff. und Kulturgeschichte II, 465. Von Analogien zwischen Lehrsätzen des Kalâm, Leibniz (prästabilierte Harmonie) und den Okkasionalisten spricht schon Ritter, Über uns. Kenntnis (S. 34, resp. 39).

[42]) Vom Kalam im ursprünglichen Sinne des Wortes wurde schon oben (S. 214) gesprochen. Zum terminus s. Munk, Guide I. S. 335, Note 2. Der hebr. terminus „Medabberim" gibt die V. Form des arab. Verbums nicht genau wieder; es sollte eigentlich entsprechend dem arab. „mutakallimûn", d. h. wörtlich „die sich gegenseitig [iterativ, resp. intensiv] Unterredenden" hebräisch „mitdabberim" lauten, welche Form aber nicht vorkommt. „Medabberim" wurde einfach mit „loquentes" übersetzt, und dieses wieder, da man die prägnante Bedeutung nicht verstand, einfach als „Wortmacher" = Sophisten gedeutet. (Steinschneider, Arab. Lit. d. Juden, Einleit. S. XLI.)

[43]) Eine der ältesten und besten Quellen über den späteren philosophischen Kalâm sind die Schlußkapitel des I. Bandes des Môre Nebûkhîm von Maimûmî. (Kap. 71—76; ed. Munk, Guide I fol. 93[b] ff., Übers. Bd. I., S. 332 ff.).

Während sich der muʿtazilitische und der ašcaritische Kalâm aufs heftigste befehdeten, und nach vorübergehendem Siege des ersteren der letztere die Oberhand behielt, lebte zu Anfang des 9. Jahrhunderts zu Baṣra und Baǵdād ʾAbû Jûsuf Jackûb ibn Isḥâḳ al-Kindî, nicht als größter, sondern, wie de Boer nachweist, als erster arabischer Philosoph, (im Gegensatz zu den nichtarabischen) der „Philosoph der Araber" genannt.[44]) Al-Kindī betreibt die Philosophie als reine Wissenschaft, welche, etwa so wie die von ihm gleichfalls hochgeschätzte Mathematik, mit der Religion nichts zu schaffen habe.[45]) Damit stellt er sich in der Tat als Erster bewußt in Gegensatz zu den Mutakallimûn aller Richtungen und wurde von diesen auch bald der Häresie beschuldigt. Im praktischen Leben blieb er aber ein guter Muslim und mag etwa, ähnlich wie der große deutsche Denker des 18. Jahrhunderts, dessen philosophische Anschauungen sich ja auch mit den Lehren der herrschenden Religion durchaus nicht in Einklang bringen lassen, diese als „Postulat der praktischen Vernunft" angesehen haben. In Wahrheit liegt hierin schon der Keim des später ausgebildeten bequemen Auskunftsmittels, der Lehre von der zweifachen Wahrheit. Man läßt den positiven Glauben aus der Debatte, macht der Religion ein höfliches Kompliment, in der Praxis wohl auch Zugeständnisse, zieht aber in der Theorie unbekümmert um sie seine Schlüsse.[46]). Daß sich von den philosophischen Schriften al-Kindîs

---

Die von Schmölders gegen Maimonides erhobenen Einwände wurden von Munk, Derenbourg und Ritter vollkommen zurückgewiesen. S. Munk, Guide I, S. 400, Note 2 u. Ritter, Geschich. d. Philos. VII. S. XI.) Über die arabischen Atomisten s. Stein, Vorläufer des Okkasionalismus, Archiv Bd. II (1889), S. 207 ff.; Bd. XI, S. 330 ff. und die das. angeführten Schriften. (Lasswitz, Mabilleau). Über die Weiterentwicklung des Kalâm handelt die oben (Note 41) zitierte Abhandlung Schreiners.

[44]) De Boer, Zu Kindi etc. Archiv XIII, S. 154.

[45]) „Reine Wissenschaft" freilich nicht im modernen Sinne des Wortes; dazu war die griech. Wissenschaft schon vor Kindi durch die Neuplatoniker zu sehr mit mystischen Elementen durchsetzt; al-Kindi selbst mochte sie aber, im Gegensatze zu der philosophierenden Dogmatik, als solche ansehen. Vgl. die zitierte Abhandlung de Boers im Arch. f. G. d. Phil. und Carra da Vaux Avicenne, S. 76 f., 86 f.

[46]) Die Erlaubnis, ja die Aufforderung, philosophische Studien zu betreiben, leiten die späteren muslim., wie jüdischen Philosophen aus Stellen

fast nichts erhalten hat, ist nicht bloßer Zufall. Die ersten, sei es direkt aus dem Griechischen, sei es aus dem Syrischen geflossenen Übersetzungen konnten jetzt, da das Arabische ausschließlich Literatursprache geworden war, den Gebildeten nicht mehr genügen. Man verstand die in ungefüger Weise verdolmetschten Worte des „ersten Lehrers“ nicht mehr, und so wurde derjenige, der die Ideen des Stagiriten in ein reineres, verständliches Arabisch brachte und sie nicht sowohl in wörtlichen Übersetzungen, als vielmehr in bequemen Kompendien, Kommentaren und Aphorismen veröffentlichte, der „zweite Lehrer“ und verdrängte durch seine Schriften diejenigen seines Vorgängers al-Kindî.[47])

Aber es war, wie wir schon gesehen haben, unvermerkt ein neuer Aristoteles geworden, den dieser zweite Lehrer, al-Fârâbî, lehrte. Zum Mystizismus und zur Askese geneigt, brachte al-Fârâbî diese dem Islâm ursprünglich fremden Elemente, die durch die neuplatonischen und neupythagoräischen Lehren schon früher in die arabische Philosophie eingedrungen waren, vollends zur Geltung.[48]) So kann man von nun ab auch in der „reinen“ arabischen Philosophie zwei Richtungen unterscheiden, die sich besonders in erkenntnistheoretischen Fragen gegenüberstehen. Aus der mißverstandenen aristotelischen Psychologie und Kosmologie und der neuplatonischen Emanationstheorie ging jene schon erwähnte Lehre von der Vereinigung der menschlichen Vernunft, und des indirekt von Gott emanierten νοῦς ποιητικός, der Intelligenz der Mondsphäre, hervor. Diese Vereinigung ist das höchste, dem Menschen erreichbare Gut, in ihr liegt

---

der bez. heiligen Schriften selbst ab, so Averroës und Maimonides. Damit bringen sie die gegen die Philosophie eifernden Theologen zum Schweigen. Nach Stein (die Kontinuität, Arch. XII, S. 400 ff.) hat Avicenna als erster die Lehre „von der zweifachen Wahrheit“ ausgebildet; ähnlich scheint aber schon al-Kindi gedacht, oder — gesprochen zu haben. Vergl. de Boer, l. c. S. 164; Geschichte S. 92 ff.

[47]) Steinschneider, Al-Fârâbî (Mémoires de l'Acad. imp. de St.-Pétersbourg, VII. Ser., Tome XIII, Nr. 4, 1869, S. 7).

[48]) Vgl. de Boer, Geschichte S. 100, 106 ff.; — Carra da Vaux, Avicenne, S. 113: Farabi a mêlé la nomenclature coranique à la nomenclature philosophique; mais il a en réalité abandonné le Coran et la philosophie . . . nous accepterons de lui ce reproche presque pascalien: „Tu t'éloignes de l'unité; l'éternité l'épouvante.“ Ferner Stein, Archiv Bd. XI, S. 329.

die höchste Glückseligkeit; sie ist im esoterischen Sinne das Paradies der Offenbarungslehre, dessen sinnliche Schilderung nur für die große Menge, welche die Wahrheit nicht fassen könne, bestimmt, für den Weisen aber nur Allegorie sei. Soweit stimmen alle Philosophen überein. Bezüglich des Weges aber, der zu jenem höchsten Gute führe, gehen die Meinungen in zwei Richtungen auseinander. Die einen, die sich — so sehr sie auch die Worte des Meisters mißverstanden haben — doch mehr an den Geist des Aristoteles halten, die Maššâjîn (auch ihr Name ist die wörtliche Übersetzung des Wortes: Peripatetiker) bezeichnen die Vernunfterkenntnis, den „Weg des logischen Beweises," im Einklange mit ethischer Vollkommenheit als einziges Mittel, um zu jenem höchsten Gute, dem Ittiṣṣāl, der Vereinigung des menschlichen (passiven) mit dem überirdischen (aktiven) Intellekt zu gelangen; bei vorhandener, entsprechender Anlage und richtiger Ausbildung des Geistes — Bedingungen, die freilich nur äußerst selten vollkommen zutreffen — müsse jeder auf natürlichem Wege zu dieser Vereinigung gelangen. Die anderen, die kontemplativen Philosophen, Išrâkijjûn genannt, geben wohl intellektuelle Reife als nötige Vorbedingung zu, behaupten aber, diese allein genüge zur Erreichung jener höchsten Stufe nicht; es müsse vielmehr eine auf dem Wege des „Selbstkampfes" [49]) der Askese, erworbene übernatürliche Steigerung des Gemütslebens hinzukommen, die den Denker in immer höhere, geistige Regionen hinaufführe, bis er endlich — was aber im Leben nur wenigen von der göttlichen Gnade Erwählten zuteil werde — in einer Art Ekstase das schaue, was sich dem Verstande mit Worten nicht mitteilen lasse, und was anderen Menschen ewig verschlossenes Geheimnis bleibe. [50])

Al-Fârâbî steht, ebenso wie der spanisch-arabische Philosoph

[49]) Siehe Kaufmann, Attributenlehre, S. 231f., Anm. 221.

[50]) Bezügl. der Terminologie der Mystik vgl. ebenfalls Kaufmann, l. c. und S. 232, Anm. 222. Die klassische Stelle über die mystische Ekstase ist Theologie d. Aristoteles, in der Übersetzung Dietericis S. 8ff.; nach V. Rose (D. Lit.-Ztg. 1883, Sp. 845), = Plotin, Enn. IV, 8 (ed. Kirchhoff, Kap. VI, S. 60ff). Über „religiöse Exaltation und Ekstase" im Islam s. Kremer, Gesch. d. herrsch. Ideen. 1. Buch, Kap. VI—VIII; bei den Neuplatonikern: Zeller, Philosophie der Griechen, III 2, S. 611ff.

der ersten Hälfte des XII. Jahrhunderts, ibn-Bâǧǧa, wenn auch nicht auf dem Standpunkte der extremen Išrâkijjûn selbst, so doch in der Mitte zwischen diesen und den Peripatetikern, zu denen sein großer Nachfolger, der Polyhistor ibn-Sînâ[51]), und der die Reihe der arabischen Philosophen beschließende ibn-Rušd[52]) gehört. Daß ibn-Sînâ im Prinzipe den aristotelischen Sinn richtig erfaßt hat, dafür liefert seine wissenschaftliche Methode, seine richtige auf Aristoteles zurückgehende Einteilung der Wissenschaften und seine Psychologie, soweit sie auf Erfahrungstatsachen beruht, den besten Beweis; in der Metaphysik und Erkenntnislehre dagegen trennt ihn bereits eine unüberbrückbare Kluft von Aristoteles. Ibn-Rušd wirft ihm vor, in wichtigen Fragen die Lehren des Meisters verlassen und sich den Mutakallim gegenüber zu manchen Zugeständnissen bequemt zu haben. Die Lehre des Išrâķ fand ihren vollendeten Ausdruck in dem „philosophischen Roman" des Spaniers ibn-Ṭufail, einem Werke, in dem der Verfasser seinen durch eine Art „generatio aequivoca" entstandenen Helden, Haij ibn-Jakẓân, auf einer einsamen Insel, fern von allen fremden Einflüssen durch allmähliche Ausbildung seiner physischen und geistigen Kräfte von der niedrigsten bis zur höchsten Stufe menschlicher Vollkommenheit sich entwickeln läßt.[53]) Daß diese Art von „Philosophie" schließlich dorthin führt, wohin schwärmerisch angelegte Naturen durch die Religion gelangen, gibt ibn-Ṭufail dadurch selbst zu, daß er seinen philosophischen Robinson später einen Gefährten finden läßt, der eben als frommer Muslim zu denselben Resultaten gelangt ist.

Sowohl ibn-Sînâ als auch ibn-Rušd fühlen, daß eine solche Doktrin nicht minder wie die des Kalâm in entschiedenem Gegensatze zur Lehre des Aristoteles steht; aber in vollständiger Unkenntnis der Quellen ist es ihnen nicht mehr möglich, zu dieser zurückzukehren; ja sie entfernen sich, in der wohlgemeinten Absicht, die

---

[51] u. [52]) Bibliographie bei Überweg-Heinze (8. Aufl. 1898) Bd. II. § 28, Brockelmann, Gesch. d. arab. Literatur I. 452 ff. resp. 461 ff.; bez. der Übersetzungen ihrer Werke: Steinschneider, H. Übers. (S. Register V). Neuere Monographien von Carra da Vaux, resp. Renan.

[53]) Brockelmann, ib. I S. 460 und Steinschneider, Hebr. Übers. § 208. (S. 363 ff.).

Fehler ihrer Vorgänger zu verbessern, oft noch weiter vom „ersten Lehrer."

Nehmen wir nun noch zwei Erscheinungen der arabischen Philosophie hinzu, nämlich 1. die Iḫwân aṣ-Ṣafâ, die „lauteren Brüder", wie sie seit Dietericis Veröffentlichungen gewöhnlich genannt werden, ein Verein aufgeklärter Männer des 10. Jahrhunderts, welche das Gesamtwissen ihrer Zeit, also auch das philosophische, in einer Enzyklopädie von 51 Abhandlungen in populärer (auf philosophischem Gebiete also mehr flacher und breiter, als gründlicher) Weise zum Ausdrucke brachten;[54]) und 2. al-Ġazzâlîs,[55]) des arabischen David Hume, Skeptizismus, der leider nur allzugroßen Einfluß auf die Philosophie im Oriente ausübte und seinen Begründer selbst konsequentermaßen zu einem zügellosen Mystizismus und zur vollständigen Verneinung jeglicher Existenzberechtigung der Philosophie führte, so sehen wir, daß die Philosophie im Islâm, ganz abgesehen von Analogien bezüglich gewisser einzelner Probleme, in der Tat dieselben Phasen durchlaufen hat wie die des christlichen Abendlandes; jene Stadien, die Franz Brentano in seiner Skizze: „Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand" treffend charakterisiert. Die Bestrebungen der ersten Phase werden stets von lebendigem, rein theoretischem Interesse geleitet und befolgen eine naturgemäße Methode. Bald aber trüben fremde, praktische Motive das rein wissenschaftliche Interesse, weitere Kreise nehmen an den philosophischen Bestrebungen teil, die Gedanken nehmen in demselben Verhältnisse an Breite zu, in dem sie an Tiefe abnehmen. An dieses zweite Stadium, das schon den Keim des Verfalles in sich trägt, schließt sich das dritte, die Periode der Skepsis, an. „Die unwissenschaftlich gewordene Wissenschaft hat sich des Vertrauens unwürdig gemacht; es wird ihr versagt."[56]) Aber der Zweifel hat den menschlichen Geist niemals zu befriedigen vermocht; man sucht nach neuen Erkenntnisquellen, findet diese aber jetzt in „ganz un-

[54]) Brockelmann, ib. S. 213f.; Steinschn. ib, S. 861f. — Aug. Müller, Lautere Brüder, in Ersch. und Grubers Encyklop. (II. Sect., Bd. 42, S. 272f.). S. auch Note 67.

[55]) Brockelmann, ib. S. 419ff.; Steinschn., ib. S. 296ff. Carre de Vaux Al-Gazali in der Sammlung: grands philosophes (Paris, Alcan).

[56]) Brentano, Die vier Phasen d. Philosophie etc. (Stuttgart 1895) S. 11.

natürlichen Erkenntnisweisen, in Prinzipien ohne alle Einsicht, und glaubt in mystischen Schwärmereien die erhabensten Wahrheiten gefunden zu haben."[57]) Dies aber bedeutet in Wahrheit den tiefsten Verfall. Brentano weist die Aufeinanderfolge dieser vier Phasen in der Philosophie des Altertums, des Mittelalters und der Neuzeit nach. So mißlich es nun auch im allgemeinen sein mag, mit einem fertigen System an Erscheinungen der Geschichte heranzutreten, auf unserem Gebiete trifft die Einteilung zwanglos zu.[58]) Wenn aber Brentano behauptet, daß es im Mittelalter „eigentlich niemals ein ganz freies Interesse für vernünftige Forschung gab, daß die Philosophie als ancilla theologiae geachtet wurde und darum nur relativ von der ersten Phase dieser Zeit gilt, daß in ihr das theoretische Interesse rein war",[59]) so gilt dies nur für die abendländische Scholastik; die eigentliche Periode der aufsteigenden Entwicklung fällt — die Kontinuität der philosophischen Forschung vorausgesetzt[60]) — in das 8. und 9. Jahrhundert und gehört der arabischen (arabisch-persischen) Kultur an. Wenn auch ein Produkt fremden Bodens, und auf dem Wege von Athen über Alexandria nach Baġdâd und Baṣra durch trübe Kanäle geleitet, wurde die aristotelische und platonische Philosophie (die fremden Zusätze wurden als solche nicht erkannt) doch auch — und das ist das Charakteristikon der ersten Phase — aus rein theoretischem Interesse, nicht bloß als abstrakte Spekulation, sondern in Verbindung mit den übrigen Wissenschaften und nach

---

[57]) Ibid., l. c.

[58]) Um dem Verdachte einer aprioristischen Einteilung des Stoffes zu begegnen, sei das Inhaltsverzeichnis der mustergiltigen, noch heute maßgebenden Abhandlung Munks (Mélanges de Philosophie Juive et Arabe; III. Des Principaux philosophes arabes et de leurs doctrines, Introduktion S. 534) kurz wiedergegeben: Es handelt S. 312—318 über die Einführung der griechischen (d. h. aristotel., resp. pseudoaristotel.) Wissenschaft bei den Arabern, über die Kommentatoren des Aristoteles und über die Verehrung für dessen Schriften [I. Phase]; S. 320—329 über die arabischen Dogmatiker und Theologen und deren Philosophie und über die „Lauteren Brüder" [II. Phase]; S. 330 über den Skeptizismus [III. Phase]; und S. 331 ff. über den Neuplatonismus und die „décadence" der arabischen Philosophie [IV. Phase].

[59]) Brentano, Die vier Phasen S. 33.

[60]) Vgl. Steins diesbez. Aufsätze im Archiv, Bd. VII, XI u. XII, welche die Tatsache dieser Kontinuität hinlänglich beweisen.

deren Methode mit Eifer gepflegt.[61]) Geschichte und Sage beweisen, daß keinerlei Opfer, weder an Geld noch an Mühe, gescheut wurden, um sich in den möglichst vollständigen Besitz des Nachlasses der griechischen Weisen zu setzen.[62]) Lange dauerte dieses interesselose Streben freilich auch im Islâm nicht. Schon al-Kindī gehört nicht mehr ganz der ersten Phase an, seine Hochschätzung der Mathematik, und insbesondere seine strenge Verurteilung der Alchemie und ähnlichen Aberglaubens beweisen seinen wissenschaftlichen Standpunkt.[63]) Wie schon erwähnt, suchte er Auseinandersetzungen mit der Religion möglichst zu vermeiden.

Bald genug aber wurde das theoretische Interesse am Wissen als solchem durch ein eminent praktisches getrübt. Der Kalâm, die spezifisch muhammedanische Religionsphilosophie, brachte teils in polemischer, teils in apologetischer Weise[64]) die ursprünglich getrennten Gebiete der Religion und der Philosophie in enge Beziehung zu einander. Den dadurch entstandenen Problemen konnte auch die spätere „reine“ d. h. aristotelische Philosophie nicht mehr aus dem Wege gehen und so trat sie denn in ihr zweites Stadium.

Diesem gehört besonders die Philosophie des 10. Jahrhunderts an. Besser als an den Iḫwân aṣ-Ṣafâʻ, den arabischen Aufklärern, könnte das Wesen dieser zweiten Phase der philosophischen Entwicklung nicht illustriert werden. Ihre Enzyklopädie zeigt überall mehr ein Vielwissen, ein Zusammenraffen, Ordnen, Unterordnen und Schablonisieren des bereits Vorhandenen, als gründliche Kenntnis

---

[61]) Schon Ritter hat erkannt, daß die Philosophie der Araber „mit den Naturwissenschaften auf das genaueste verwachsen ist“, daß sie darin von der Philosophie des christlichen Mittelalters sehr verschieden ist, und daß eben diese Verschiedenheit eine Veränderung in der Wissenschaft des letzteren hervorbrachte. (Gesch. der Philos. Bd. VII, S. 676f.; id. Gesch. d. christl. Philos. I, S. 202). Vgl. Aug. Müller, Der Islam, Bd. I, S. 513 und Note 37.

[62]) S. Aug. Müller, Der Islam Bd. I S. 508—514; Kremer, Culturgesch. Vorw. S. IV; Bd. II. S. 412ff. (S. 483 über Bibliotheken); Steinschneider, Arab. Lit. d. Juden, Einleitg. S. XXVII.

[63]) S. de Boer, zu Kindi, Archiv XIII. S. 170; Id., Gesch. d. Philos. S. 96f.

[64]) S. Steinschneider, Polemische und apologetische Literatur in arab. Sprache. (Leipz. 1877.)

M. Schreiner, Zur Geschichte der Polemik zwischen Juden und Mohammedanern. ZDMG. Bd. 42 (1888) S. 591ff.

und eingehendes Studium der einzelnen Disziplinen: multa non multum! Daher finden wir hier auch weit mehr als in sonstigen Werken der arabischen Philosophie ein Konglomerat aller möglichen Elemente: aristotelische wie platonische, neuplatonische und neupythagoräische, persische und indische Weisheit und Pseudoweisheit ist hier vertreten.[65]) Mit Recht bemerkt Steinschneider, daß Dieterici, dessen unausgesetzte Bemühungen dieses Gebiet erschlossen haben, doch zu weit geht, wenn er „einen Auszug jener oberflächlichen, halb mystischen Weisheit für Philosophie der Araber im 10. Jahrhundert ausgibt.“[66]) Aus den Werken der Iḫwân aṣ-Ṣafâ sich über arabische Philosophie überhaupt instruieren wollen, hieße nichts anderes, als aus den eklektischen Werken eines Cicero das Wesen griechischer Philosophie studieren. Wir haben bereits erfahren, daß der große arabische Philosoph des 10. Jahrhunderts, Ibn-Sînâ, (auch er ist Enzyklopädiker), der Religion manche Konzessionen gewähren mußte. „Die von den lauteren Brüdern angestrebte Versöhnung schlug in ihr Gegenteil um: sie führte zu einem vollständigen Bruche zwischen Religion und Philosophie.“[67]) Wie

---

[65]) Die Licht- und Schattenseiten der Bestrebungen der „lauteren Brüder“ charakterisiert trefflich der Aufsatz Aug. Müllers in Ersch. u. Grubers Enzyklopädie. Nach Müller ist es zweifelhaft, ob der Plan, den eine Anzahl („höchstens zehn“) Gelehrter in Bassra bezüglich der Gründung eines organisierten Geheimbundes ausarbeitete, praktisch auch wirklich zur Ausführung gelangte. Vgl. auch Flügels Aufsatz über die Abhandlungen der „aufrichtigen Brüder“ usw. in der Zeitschr. d. d. morgl. Gesellschaft. Bd. XIII. S. 1 ff. u. Steinschneider ZDMG. Bd. 57 (1903), S. 447.

[66]) Steinschneider, D. Lit. Ztg. 1883, Sp. 406.

[67]) Steiner (Muʿtaziliten S. 10) führt die Urteile einiger orthodoxen Theologen über die Philosophie der lauteren Brüder an, aus denen man ersieht, wie scharf jene die Schwächen der „Aufklärer“ aufgespürt hatten. De Boer (Gesch. d. Philos. S. 89) sagt darüber: „Auf die allegorische Koraninterpretation der Brüder blickten die theologischen Dialektiker herab, wie heutzutage unsere Gottesgelehrten auf die neutestamentliche Exegese des Grafen Tolstoi. Und die reineren Aristoteliker betrachteten die pythagoreisch-platonische Richtung der Encyclopädie wie ein heutiger Philosophieprofessor Spiritismus, Occultismus und derartige Erscheinungen anzusehen pflegt.“ (Vgl. auch Carra da Vaux, Avicenne S. 117 ff.) Während nun Müller (l. c. S. 275) richtig meint: „die lauteren Brüder sind als wirkliche Philosophen gar nicht anzusehen“, bezeichnet Dieterici diese Pseudoweisheit kurzweg als „Philosophie der Araber im 10. Jahrhundert!“ Die großen Verdienste dieses Gelehrten, dessen unaus-

das Halbwissen zum Skeptizismus und dieser wieder zur Mystik führt, das zeigt der bedeutende und vielleicht originellste Denker der Araber, al-Ġazzâlî. In seinen „Tendenzen (Hauptmeinungen) der Philosophen“ beweist er zunächst, daß er sich die Lehren der verschiedenen philosophischen Schulen zu eigen gemacht hat, also zur Kritik berechtigt ist. Diese soll aber den „Zusammenbruch“ der Philosophie herbeiführen. „Ġazzâlî besaß das fatale Talent, die Fehler verschiedener Schulen zu entdecken und bloßzustellen.“ [68]) Den Philosophen wirft er die Widersprüche innerhalb der einzelnen Systeme und die fundamentalen Unterschiede zwischen den verschiedenen Systemen selbst vor; er erkennt die Unzulänglichkeit der auf Grund der Sphärentheorie aufgestellten Emanationslehre, ohne freilich dieser eine überzeugendere Lehre gegenüberstellen zu können; in merkwürdiger Analogie mit David Hume leugnet er die Gültigkeit des Kausalgesetzes und läßt nur die Mathematik als Wissenschaft bestehen. Das Heil, das die Menschheit vergeblich

---

gesetzten Bemühungen wir die Kenntnis der gewiß aus den edelsten Motiven hervorgegangenen Bestrebungen der „Brüder“ verdanken, in allen Ehren — will es doch scheinen (auch die Araber kannten schon das angeblich aristotelische Wort: amicus Plato, magis amica veritas) als sei die „phrasenreiche und dabei verschwommene Ausdrucksweise“ (Müller l. c. S. 273), deren sich die „Brüder“ gerade dort bedienen, wo alles auf den klaren und prägnanten Ausdruck ankommt, oft genug auf ihren Interpretator Dieterici übergegangen! In dem Überblick über die arab. Philosophie, den D. der Übersetzung des „Musterstaates“ voranschickt, sagt er über die platonische Ideenlehre: „Wer denkt den Inhalt des Wortes Idee oder Eidos wirklich aus? des Sinnes von Form, Modell, Urbild, Ideal, Art, kurz die Formverleihung an ein Geistiges im Ideal, oder an eine hier bestehende Art, alles ein Wort, Idee, Begriff? — Aus diesem Vielsinn im Sprachgebrauch welche Verwirrung an der Oberfläche aber welche Klarheit in der Tiefe des Geistes!“ S. XIV f. — Klar scheint da denn doch nur die Tatsache der — Verwirrung zu sein! Die Emanationslehre soll der Harmonie zwischen „Aristoteles, dem Realisten (!) und Plato, dem Idealisten (!)“ (so l. c. S. X f. u. oft) Ausdruck gegeben haben. „Denn Animus tritt die Anima zur Seite, um durch die Tochter, die Natura, unserer Welt die Ordnung zu verleihen.“ (ib. S. XXXIX.) Solche Beispiele ließen sich beliebig vermehren — sapienti sat! Der exakten Wissenschaft wird es wohl nicht möglich sein, der Forderung Dietericis, „sowohl dem denkenden Geist als der ahnenden Seele ihr Recht zu geben (ibid. Vorw.) — nachzukommen.

[68]) Steinschneider, Hebr. Üb. S. 296 u. Anm. 208 das.

von der Wissenschaft erwarte, kann nach Ġazzâlî nur die Religion gewähren, die sich unmittelbar an das menschliche Gemüt wende, ohne der klügelnden Reflexion zu bedürfen. Diese „glutvolle Erfassung der religiösen Wahrheiten mit dem Gemüte, für welche der Verstand ebensowenig Organ ist, wie die Sinne für die Grundsätze unserer Erkenntnis"[69]) ist aber schon mit echter Wissenschaft unvereinbare Mystik. So wird denn Ġazzâlî, wie so viele, denen die Philosophie nicht volle Befriedigung zu gewähren vermag, zu ihrem erbitterten Gegner. Daß einen solchen Geist die volkstümliche Religion so wenig wie ein unfruchtbarer Skeptizismus auf die Dauer fesseln konnte, ist klar; er verlor sich schließlich im uferlosen Meere des Mystizismus.

Das war die vierte und letzte Phase, die die Philosophie im Orient durchlaufen hat. Im muhammedanischen Spanien erlebte sie wohl noch eine kurze Blütezeit. Der umfassende Geist eines ibn-Rušd konnte der „Widerlegung" Gazzālīs seinerseits eine — freilich nicht immer überzeugende — Widerlegung entgegensetzen. Der beste Beweis für sein philosophisches Talent ist nicht sowohl seine grenzenlose Verehrung für Aristoteles,[70]) als vielmehr das ehrliche Streben in der Wissenschaft zu ihm zurückzukehren; aber infolge der äußeren Umstände, der Unmöglichkeit die Originaltexte zu benützen und der Entstellung, welche die Lehre durch die Tradition erlitten hatte, konnte es nur beim guten Willen bleiben.[71]) Wohl selten findet man in der Geschichte des menschlichen Geistes ein schlagenderes Beispiel dafür, wie ein geringer und anfänglich leicht zu verbessernder Fehler in der Folge zur Quelle der gröbsten und verhängnisvollsten Irrtümer wird. Die durch die ersten allzuwörtlichen syrischen Übersetzungen entstandene Verkennung der aristotelischen Terminologie und die daraus resul-

[69]) Kaufmann, Gesch. d. Attributenlehre S. 135. — K. will allerdings diese Mystik mit der Wissenschaft noch vereinbar finden; dagegen sagt Renan, (Averr. S. 97): „Gazzali fut un de ces esprits bizarres qui n'embrassent la religion que comme une manière de narguer la raison."

Über den Mystizismus s. auch O. Pfleiderer, Geschichte der Religionsphilosophie (3. Aufl., Berlin 1893) Einleitg. S. 4 f.

[70]) S. Renan, Averroës S. 54 ff. — Munk, Mélanges S. 316.

[71]) Renan, l. c. S. 52 f.

tierende Durchsetzung des Aristotelismus mit neuplatonischen Begriffen sind die letzten Ursachen jener Lehre von der Vereinigung des menschlichen, passiven und des göttlichen, aktiven Intellekts, vom Monopsychismus, von der Leugnung der individuellen Vorsehung und der Unsterblichkeit usw. Ein konsequenter Denker, der sich mit kleinlichen Ausflüchten nicht begnügen mag, entfernt sich ibn-Rušd immer mehr von der Wahrheit, die er so leidenschaftlich sucht und von dem, den er als ihren größten Vertreter, als den Typus der höchsten menschlichen Vollkommenheit verehrt. Wurde Averroes trotz alledem der Kommentator par excellence, den später selbst seine erklärtesten Feinde als großen Denker anerkennen mußten — ihr eifriges Studium seiner Werke und das stete Bedürfnis von Widerlegungen beweisen dies aufs Beste — so darf Renan gewiß mit Vossius sagen: „Si graece nescius feliciter adeo mentem Aristotelis perspexit, quid non facturus, si linguam scisset graecam?“ [72])

Daß Averroës den echten Aristoteles nicht kennt, ist im Verein mit der alten Lehre vom gäozentrischen Weltsystem in letzter Linie die Ursache aller seiner Irrtümer; sie läßt ihn jene doppelte Rolle spielen, deren Vertreter er im christlichen Mittelalter geworden ist: einmal als der bedeutendste und meist gelesene Interpret des „Philosophen“ und das andere Mal als Prototyp des Ketzers und als Vorläufer des Antichrist.

Averroes beschließt die Geschichte der arabischen Philosophen, nicht die der arabischen Philosophie. Wie lange und wie tief seine Werke auf die spätere Welt einwirkten, das schildert der größere Teil der meisterhaften Monographie Renans. Der Einfluß der Philosophie der Araber auf die Scholastik überhaupt ist eine historische Tatsache, die in ihrer Bedeutung ebensowenig unterschätzt, als der absolute Wert der philosophischen Leistungen der Araber überschätzt werden darf. Selbst nachdem durch die Eroberung Konstantinopels und durch die Kenntnis der byzantinischen Literatur eine neue, ungleich reinere und reichere Quelle für die Forschung erschlossen worden war, und man daran ging, die Werke der Alten in ihren Urschriften zu studieren, blieb der Einfluß des arabischen

[72]) Renan, l. c. S. 52f.

Schrifttums noch für lange Zeit ein bedeutender.[73]) Es wäre eine interessante und nicht allzu schwierige Aufgabe, dieses Urteil der bedeutendsten Geschichtsschreiber der Philosophie auch philologisch durch Vergleichung der inneren und äußeren Sprachform der betreffenden Werke zu begründen. So verschiedenartig auch über den Wert der arabischen Philosophie geurteilt wurde, in einem Punkte sind alle Forscher einig: darin, daß auf unserem Gebiete erst ein ganz geringer Teil der Arbeit getan ist, daß es (um mit de Boer zu reden) „noch viele Folianten zu durchstöbern gilt",[74]) bevor die Streitfrage endgültig wird entschieden werden können. Aber auch dann, wenn alle einzelnen Leistungen der Araber klar vor Augen liegen werden, wird es auf den Maßstab ankommen, mit dem philosophische Arbeiten überhaupt zu messen sind. Wer es als Aufgabe der Philosophie betrachtet, die letzten Gründe und obersten Gesetze alles Seins in einem fertigen „Systeme" darzustellen, wer nur denjenigen für einen wahrhaft großen Philosophen hält, der durchwegs neue, originelle Gedanken der staunenden Mitwelt zu verkünden weiß, für den werden unsere Denker nur Philosophen zweiten Ranges, nur Kärrner sein, die für Könige bauten; die Erfahrung hat freilich oft gelehrt, daß die stolzen Königsbauten schon längst in Schutt und Trümmern lagen, während die Kärrnerarbeiten, die bescheiden ihren Wert nur darin sehen, daß sie geringe, aber notwendige Teile

[73]) S. Note 5. — Daß gerade die Übersetzungen aus dem Arabischen (und nicht die direkten aus dem Griechischen) der nächste Anlaß zum Aufschwunge der christlichen Philosophie wurden, betonen ausdrücklich Jourdain (Recherches S. 215f., und Ritter (Gesch. VII. S. 85f.). Ebenso sagt Seyerlen: „Nicht durch Übersetzungen aus dem Griechischen, wozu etwa die Eroberung Konstantinopels... die Veranlassung gegeben hätte, also nicht von Griechenland aus, sondern durch die arabisch-lateinischen Übersetzungen von Spanien aus ist der ganze Arist. dem Abendland bekannt und dadurch die höchste Blüte der christlich-mittelalterlichen Philosophie im 13. Jahrh. heraufgeführt worden. . . Erst später . . . ist Aristot. auch durch direkte Übersetzungen aus dem Griechischen ins Lateinische der Scholastik zugänglich geworden. (R. Seyerlen, Die gegenseitigen Beziehungen zw. abendl. u. morgenl. Wissenschaft, usw. S. 17f. Leipzig, Kaufmann s. a.).

Vgl. Steinschneider, Die arab. Übersetzungen aus d. Griechischen. In: Beihefte zum Zentralbl. für Bibliothekswesen. Bd. II. Heft 5 (S. 5 resp. 53 des Bandes).

[74]) De Boer, Geschichte d. Philos. S. 186.

eines großen Ganzen sind, eben in diesem Ganzen unvergänglich bleiben. Man hat die Araber förmlich entschuldigen zu sollen geglaubt, daß sie nicht, wie vermeintlich die Griechen fertige philosophische Systeme hervorgebracht haben, was aber in Wirklichkeit den großen griechischen Denkern niemals eingefallen ist. Über solche „Original-Systeme" urteilt Trendelenburg sehr richtig: „Es ist ein deutsches Vorurteil, jeder Philosoph müsse auf eigene Hand beginnen, jeder sein ureigenes Prinzip haben, jeder einen nach einer besonderen Formel geschliffenen Spiegel, um die Welt darin aufzufangen. Dadurch leidet unsere Philosophie an falscher Originalität, die selbst nach Paradoxem hascht; indem sie in jedem nach individueller Eigenart strebt, büßt sie an Bestand und Großheit und Gemeinschaft ein."[75]) Wer aber auch für die Philosophie gelten läßt, was für jede andere Wissenschaft eo ipso gilt, daß „sie sich stetig entwickelt, indem sie nicht in jedem Kopfe neu ansetzt und wieder absetzt, sondern geschichtlich die Probleme aufnimmt und weiterführt,"[76]) der wird von den Arabern sagen, daß auch sie redlich an dem Bau der Wissenschaft mitgeholfen und mitgearbeitet haben.

Ihre Bedeutung liegt nicht so sehr darin, daß sie die mittelbar von den Griechen übernommene Wissenschaft dem christlichen Abendlande überlieferten, und so durch die Zufuhr neuen Stoffes die Blütezeit der Scholastik herbeiführten, sondern darin, daß sie es auch verstanden haben, die alten Probleme in eigenartiger Weise zu behandeln und weiterzuführen. So war es für die spätere Entwicklung der Wissenschaft von größtem Einfluß, daß die Araber — im Gegensatze zu den meist weltfremden, philosophierenden Theologen des christlichen Mittelalters — das Studium der Naturwissenschaften

---

[75]) Trendelenburg, Log. Untersuchungen (3. Aufl. Leipz. 1870) I. Vorw. S. IX.

[76]) Ibid. S. VIII. — Ähnlich: Siebeck, Über Wesen u. Zweck des wissenschaftlichen Studiums. Rede. In: Deutsche Zeit- und Streitfragen. Bd. XII. Hft. 182. S. 15 (219 des Bandes). — Haneberg, Über das Verhältnis von Ibn. Gabirol zu der Enzyklopädie der Iḫwān uç-Ṣafā (Sitz.-Ber. München, phil.-hist. Cl., 1866. S. 102): „Auf dem Gebiete des philosophischen Denkens besteht der höchste Ruhm der Originalität nicht darin, über frühere Leistungen unwissend zu sein oder sie zu ignorieren, sondern darin, ihnen gegenüber einen neuen Weg anzubahnen." Vgl. auch Brentano, Über die Zukunft der Philosophie. (Wien 1893.)

niemals vernachlässigten, daß die arabischen Philosophen die ja fast immer zugleich Ärzte und Naturforscher waren, dem Mystizismus der Theologen die empirische Forschungsweise des Aristoteles entgegensetzten; und daß dies dem Volksgeiste mehr entsprach, als die von den Persern und Indern importierten mystischen Lehren, das beweist schon der Umstand, daß bald auch die orthodoxen Theologen, die doch mit den ketzerischen, naturalistischen „Philosophen“ nichts zu schaffen haben wollten, sich gezwungen sahen, auch ihre Lehren auf eine vermeintlich naturwissenschaftliche Basis zu stellen. Fast alle großen Fragen, um welche im späteren Mittelalter so heftige Kämpfe entbrannten, finden wir bereits bei den Arabern teils lebhaft besprochen, teils vorgebildet; in ihren Forschungen, und besonders in der Verbindung von Naturwissenschaften und Philosophie, lagen aber auch schon die Keime der Lehren, die Jahrhunderte später zum Sturze der Scholastik führten und eine neue Zeit anbahnten.[77])

Wie schon erwähnt, ist es nach dem heutigen Stande der Forschung durchaus noch nicht an der Zeit, ein abschließendes Urteil über die wissenschaftlichen Leistungen der Araber zu fällen; nimmt man aber auch mit Windelband an, daß „ihre Mission in der Gesamtgeschichte der Wissenschaft nur die ist, der Entwicklung des abendländischen Geistes zum Teil die Kontinuität zurückzugeben, die er selbst zeitweilig verloren hatte,“[78]) so ist es darum durchaus noch nicht richtig, wenn derselbe Gelehrte glaubt, „auf eine eigene (eingehende) Darstellung der arabischen und jüdischen Philosophie des Mittelalters verzichten zu dürfen, . . . weil dasjenige, was aus dieser weitschichtigen Literatur befruchtend in die europäische Wissenschaft übergegangen ist, . . . mit verschwin-

---

[77]) S. Eicken, Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung. (Stuttg. 1887) S. 610: „Mit dem Eindringen der arabischen Philosophie in das christliche Abendland hatten in dem letzteren Lehrsätze Aufnahme gefunden, welche nicht sowohl eine häretische Auslegung der kirchlichen Glaubenslehre enthielten, als vielmehr die ersten Voraussetzungen derselben in Zweifel zogen“.

Siebeck, Aristoteles (Stuttg. 1899) S. 138: „Unter der Wirkung dieses arabischen Einflusses entwickelten sich nun die selbständigeren Regungen des wissenschaftlichen Geistes auch im Abendlande.“

[78]) Windelband, Gesch. d. Philos. S. 245. (Unter d. Strich.)

denden Ausnahmen sich durchgängig als geistiges Eigentum des Altertums ergibt".[79]) Gerade dem Geschichtsschreiber, der den Schwerpunkt seiner Arbeit in die „Geschichte der Probleme und Begriffe" legt, dessen Absicht es ist, „diese als ein zusammenhängendes, überall ineinandergreifendes Ganze zu verstehen",[80]) hätte es nicht nur auf die Tatsache der Überlieferung des alten Stoffes, sondern auch auf die Frage, wie der Stoff übernommen, wie er verarbeitet, und wie er wieder weiter überliefert wurde, ankommen müssen! Dann hätte er bei eingehendem, freilich durch äußere Umstände sehr erschwertem Studium gefunden, daß sich die Geschichte der arabischen und jüdischen Philosophie im Mittelalter, wenn schon nicht mit Rücksicht auf ihren absoluten Wert, so doch mit Rücksicht auf ihren Einfluß, der sich bis in die neuere Zeit hinein erstreckt, unmöglich mit wenigen Worten unter dem Strich abtun läßt.

Urteilt Leibniz über die Bücher der Scholastiker, daß sie „voll von Albernheiten seien, daß aber Gold unter dem Stroh verborgen liege",[81]) so dürfen wir auch den Denkern des Islâm ihren beträchtlichen Anteil an diesen geistigen Schätzen billigerweise nicht vorenthalten.

---

[79]) Ibid. S. 244.

[80]) Ibid. Vorwort.

[81]) Bei Brentano, Die vier Phasen, S. 44, Anm. 56. — „Die Araber haben (sagt Leibniz gelegentlich) Philosophen gehabt, deren Ansichten über die Gottheit so erhaben gewesen sind, daß sie den größten christlichen Philosophen angehören könnten." (Kirchner, G. W. Leibniz. S. 180.)

X.

Die Lehre von der Bildung des Universums bei Descartes.

Von
Dr. **A. Hoffmann.**

I.

Descartes' Vorgänger und seine naturphilosophische Anschauungen.

Unter den großen Errungenschaften Descartes' hat seine geniale Theorie von der Bildung des Universums nicht zum wenigsten dazu beigetragen, ihm eine bleibende Bedeutung in der Geschichte zu verschaffen. Wirft er doch darin Probleme auf, die noch heute von dem lebendigsten Interesse sind, noch heute Anlaß zu den lebhaftesten Diskussionen und Parteibildungen unter den Philosophen und philosophischen Naturforschern geben. Diese Hypothese geschichtlich verstehen, ihre Bedeutung für die Folgezeit würdigen, heißt einen tiefen Einblick tun in die Geschichte der philosophischen Systeme und in ihre Beziehungen zur Naturwissenschaft.

Wollen wir dem ersten Aufglimmen der mechanischen Weltbildungsgedanken nachgehen, weit zurück müssen wir uns wenden in die Jugendzeit des griechischen Volkes. Damals stand noch nicht als eine mathematische Gesetzmäßigkeit von unbegreiflicher Herkunft, als ein Umtrieb selbstloser Stoffe, als ein blindes Ringen bewußtloser Kräfte der Zusammenhang der Wirklichkeit dem Menschen gegenüber. Seine lebhafte, weder durch Philosophie noch durch Wissenschaft eingeschränkte Phantasie sah Leben und Empfinden in der Natur, sah die Welt erfüllt von unsterblichen Göttergestalten. Betrachten wir die religiösen Mythen, wie sie uns Hesiod

erzählt, wie sie uns in den orphischen Theogonien vorliegen. „Sie dienen in relativer Selbständigkeit einem über das religiöse Bewußtsein hinausreichenden Bedürfnis, die Phänomene der Natur sowohl als der Gesellschaft in Zusammenhang zu bringen und eine erste Art von Erklärung derselben zu geben. Aber die Art des Erklärens ist höchst unvollkommen, der Zusammenhang der Phänomene wird als ein Willenszusammenhang, ein Ineinandergreifen lebendiger Regungen und Handlungen erfaßt und angeschaut.“[1]) So phantastisch uns auch diese Theogonien erscheinen mögen, ein Gedanke durchzieht sie alle, der von fundamentaler Bedeutung für die Entwicklung einer mechanischen Kosmogonie werden sollte, nämlich die Idee einer aufsteigenden Entwicklung aus einem dunklen Urgrunde. Mit Recht nennt sie Aristoteles οἱ ἐκ νυκτὸς γενῶντες θεόλογοι. Erebos erzeugte mit der Nyx den Äther und die Hemera, denn der Tag mit seinem Glanze ist der Sohn der Nacht und des Dunkels (aus Hesiod).

Eine lange Zeit verging von dem Entstehen dieser mythischen Kosmogonien bis zum Auftreten der ersten Philosophen, ausgefüllt von tiefgreifenden Veränderungen in der geistigen Kultur dieses jugendfrischen Volkes. Wie Industrie und Handel seinen räumlichen Horizont immer mehr ausdehnten, so erweiterte sich auch der geistige durch die allmähliche Einsicht in den notwendigen und gesetzmäßigen Zusammenhang des Universums. So mußte das Leben aus der Natur, soweit es die regelmäßigen Vorgänge betraf, vor dem ernüchterten Auge weichen und in den außerordentlichen Phänomenen eine letzte Zuflucht suchen. Von den benachbarten Kulturvölkern angeregt, entwickeln sich die ersten Wissenschaften, es entstand die Mathematik. — Diese so frühe Aussonderung aus der lebendigen Wirklichkeit heraus hat sicherlich viel dazu beigetragen, daß ihr eigentlicher Ursprung aus der Erfahrung vergessen, sie als reine Vernunftwissenschaft und als Ideal der Erkenntnis angesehen wurde.

Diesen Veränderungen ist es zuzuschieben, daß die bloß beschreibenden Berichte über die Weltentstehung keine Befriedigung

[1]) Dilthey, Einl. in die Geisteswissenschaften. S. 176.

mehr dem bereits wissenschaftlicher und philosophischer gewordenen Interesse zu bieten vermochten. Man fragte nach dem Wesen der Dinge. Gibt es etwas Bleibendes in dem ewigen Entstehen und Vergehen? Gibt es soviel grundverschiedene Stoffe, als der Augenschein es uns glauben machen will? Auch hier sollte die Antwort von großer Bedeutung für die Descartes'sche Kosmogonie werden. Der Grundstoff, den jeder der jonischen Naturphilosophen annahm, er sollte durch die Atomistiker von aller Lebendigkeit, von allen mythischen Kräften, die noch in ihm ruhten, befreit, wiederkehren in der Urmaterie des Descartes, aus der er den Kosmos sich gestalten ließ. Getreu der positiven Tendenz der jonischen Naturphilosophie haben die Pythagoräer die allgemeine mathematische Gesetzmäßigkeit zum Ausgangspunkt ihres Systems gemacht, den verklärenden Schein der allgemeinen Harmonie und Schönheit darüber ausbreitend, so gleichsam das Gemüt aussöhnend mit der Verdrängung der mythischen Götterwelt durch das herrschende Gesetz.

Wenn die Natur des Fadens ew'ge Länge
Gleichgültig drehend, auf die Spindel zwingt,
Wenn aller Wesen unharmon'sche Menge
Verdrießlich durcheinander klingt,
Wer teilt die fließend immer gleiche Reihe
Belebend ab, daß sie sich rhythmisch regt?
Wer ruft das Einzelne zur allgemeinen Weihe,
Wo es in herrlichen Akkorden schlägt?

Was hier Goethe dem Dichter zuschreibt, das galt auch den Pythagoräern als Lebensberuf. Und indem ferner in ihrer Schule die Auflösung des naiven geozentrischen Standpunkts und die Vorbereitung des heliozentrischen sich vollzog, sollten sie von immenser Bedeutung werden für die Entwicklung der modernen Naturwissenschaft, für die Entstehung einer mechanischen Weltevolutionslehre.[2]) Doch diese positive Tendenz der Philosophie sollte nicht lange

[2]) Keime zu einem heliozentrischen System finden sich übrigens schon bei den alten Indern: Whewel: History of the inductive science: It is remarkable that the Indians also had their heliocentric theorists. Aryabatta and other astronomers of that country are said to have advocated the doctrin of the earth's revolution on its axis, which opinion, however, was rejected by subsequent philosophers among the Hindoos.

anhalten. Es traten nun „wie Spiel und Gegenspiel im Drama“ zwei Schulen auf, die zwar durch die großartige Konsequenz, mit der sie ihre einseitigen Prinzipien durchführten, der Naturwissenschaft manchen Nutzen brachten, andererseits aber durch den krassen Gegensatz, der zwischen ihnen bestand und durch die namentlich in der einen herrschenden Neigung zur Skepsis, die Grundlagen der gesamten Naturphilosophie erschüttern und nicht wenig zu der negativen Tendenz der Sophisten beitragen sollten.

Bei Heraklit tritt zum ersten Male der Charakter des Naturgesetzes in seiner ganzen Tiefe hervor, der sich aus dem Rahmen des beständigen Werdens mit außerordentlicher Schärfe abhebt. Es erscheint im mythischen Gewande als Εἱμαρμένη, die Welt beherrschendes Schicksal, oder als allwaltende, jede Abweichung mit Strafe bedrohende δίκη; ferner der Gedanke der Relativität der sinnlichen Eigenschaften, der Kern zur Theorie der Subjektivität der Sinneswahrnehmung. Der spekulative Philosoph sieht mit Verachtung auf die empirischen Naturforscher herab.

> Geheimnisvoll am lichten Tag
> Läßt sich Natur des Schleiers nicht berauben,
> Und was sie Deinem Geist nicht offenbaren mag,
> Das zwingst Du ihr nicht ab mit Hebeln und mit Schrauben.

Der Satz des Parmenides[3]), es gibt kein Entstehen und keinen Untergang, er sollte die Grundgesetze der modernen Physik von der Erhaltung der Masse und der Energie anbahnen. Während nun die Sophisten in den scharfsinnigen Antithesen der Eleaten eine willkommene Fundgrube zur Begründung ihrer subjektiven Anschauungen sahen, suchten vor und gleichzeitig mit ihnen die Theoretiker der Massenteilchen, die Erkennbarkeit der Welt allen Angriffen gegenüber behauptend, die extremen Prinzipien des Seins und Werdens durch eine geniale Synthese miteinander zu versöhnen. Den Reigen eröffnet Anaxagoras. Es scheint fast, als ob sich Descartes ihn zum Vorbild genommen hätte, so klar finden sich bei diesem tiefsinnigen Kopfe die Probleme, die unseren Philosophen bewegten, schon vorgezeichnet. Die atomistische Theorie zwar vertritt er noch unvollkommen, aber

[3]) Mullach, fragm. phil. graec. I, 121. τῶς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπιστος ὄλεθρος. τοὔνεκεν οὔτε γενέσθαι οὔτ᾽ ὄλλυσθαι ἀνῆκε δίκη.

gerade dies sollte Anlaß geben, ihn den Descartes'schen Gedankengängen um so mehr zu nähern. Wie dieser verwirft er den leeren Raum als etwas Absurdes. Absurd erscheint ihm auch, was seine Nachfolger zu unternehmen sich erkühnten, aus einem blinden Zusammenwirken der Stoffmassen den schön geordneten Kosmos hervorgehen zu lassen. Und so ist, hervorgewachsen aus astronomischen Untersuchungen, der Monotheismus in Europa entstanden, der zwei Jahrtausende lang, gestützt auf teleologische Behauptungen, nicht zum wenigsten das Ansehen der europäischen Metaphysik gesichert hat.[4]) Dem Anaxagoras dient die Weltvernunft als der erste Beweger, der an einer kleinen Stelle des Universums einen Wirbel erregte, welcher, sich dann weiter und weiter ausbreitend, den Anstoß zur Weltbildung gegeben hat. In der einzelnen Ausführung weichen allerdings beide Denker beträchtlich voneinander ab. Aber auch hier zeigt sich die Übereinstimmung in der Grundtendenz, die später dem Anaxagoras von Plato und Aristoteles sehr verübelt wurde, alles mechanisch zu erklären. Uns kann Anaxagoras bei diesem Unternehmen nur im vorteilhaften Lichte erscheinen. Es zeigt sich hierin sein wissenschaftlicher Sinn, und es mag vielleicht auch bei ihm wie bei Descartes der tiefsinnige erkenntnistheoretische Gedanke dabei zugrunde gelegt sein, daß ein Einblick in den Zweckzusammenhang, den Gott in der Welt verwirklicht hat, uns Menschen versagt ist.

Zeigten sich bei Anaxagoras überraschende Analogien mit Descartes durch Verknüpfung einer die Welt beherrschenden Vernunft mit einer natürlichen Kosmogonie, so zeigt sich die Ähnlichkeit mit Demokrit[5]) namentlich in dem von allen sinnlichen qualitativen Eigenschaften beraubten Stoff „Νόμῳ γλυκὺ καὶ νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροιή, ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν. ἅπερ νομίζεται μὲν εἶναι καὶ δοξάζεται τὰ αἰσθητά, οὐκ ἔστι δὲ κατὰ ἀλήθειαν ταῦτα, ἀλλὰ τὰ ἄτομα μόνον καὶ τό κενόν.[6]) Protagoras' Theorie über

[4]) Siehe Dilthey: Einleitung in die Geisteswissenschaften.

[5]) Ich betrachte nur das System Demokrits, indem ich die Berechtigung, den unbekannten Leucipp zu übergehen, darin sehe, daß seine Anschauungen wenigstens in rein physikalischer Hinsicht ziemlich dieselben gewesen sein müssen.

[6]) Sext. Math. VII 135. Histor. phil. Graecae v. Ritter und Preller. S. 168.

die Subjektivität der Sinneswahrnehmungen ist es gewesen, die es Demokrit ermöglicht hat, seiner Atomtheorie ein wirklich wissenschaftliches Fundament zu geben. Dieser innige Zusammenhang der beiden Theorien, er wird uns wiederbegegnen in der modernen Zeit bei Descartes, Hobbes und Galilei. Mögen wir auch bei Descartes eine Korpuskularphilosophie finden, wir werden sehen, wie große Ähnlichkeit sie im Grunde genommen mit der Atomtheorie hat. Es herrscht nun unter den Forschern der Gegenwart eine große Meinungsverschiedenheit in Bezug auf die Interpretation der Quellen, ob die Schwere eine ursprüngliche Eigenschaft der Atome sei, wonach dann die Wirbelbewegung von ihnen selbsttätig erzeugt wird, oder ob sie sich erst als Konsequenz der Verteilung der Massen im leeren Raum ergebe, wo dann ein ursprünglicher Bewegungszustand zur Erzeugung der Wirbelbewegung notwendig ist.[7])

Es ergibt sich also folgendes Weltbild. Im Anfang fliegen die Atome wild und ungeordnet durcheinander, sei es infolge ihrer ursprünglich vorhandenen Bewegung, sei es infolge der Schwerkraft. Wo sie aufeinanderstoßen, da prallen sie vermöge ihrer Elastizität ab, unter Umständen Kreisbewegungen hervorbringend. Wo die Bedingungen zu einem solchen Wirbel vorhanden sind, da wächst dann ein Kosmos hervor. Die Sonne und der Mond, ursprünglich selbständig, sind später in unsern Wirbel hineingezogen worden. Bei Descartes sind es die Planeten, die in unsern Wirbel hineingezogen worden sind. Der Himmel besteht aus den feinsten Teilchen, das Wasser und die Erde aus den gröbsten. Wie wir sehen eine verblüffende Ähnlichkeit mit der Descartes'schen Wirbeltheorie, hier geschieht im Gegensatz zu Anaxagoras und Empedokles wirklich alles nur durch die Bewegung an und für sich toter Massen. Hat sich doch auch Descartes am Ende seiner Prinzipien veranlaßt gesehen, ausdrücklich die Unterschiede zwischen seiner und der Demokrit'schen Kosmogonie hervorzuheben, um zu verhüten, daß sie als eine bloße Kopie derselben angesehen würde. Hier schreibt Descartes den Atomen Demokrits die Schwere als eine Grundeigen-

[7]) Eine Beweisführung liegt natürlich außerhalb des Rahmens dieser Arbeit, siehe darüber: H. C. Liepmann, Die Mechanik der Leucipp-Demokritschen Atome, auch Dilthey, Einl. in die Geisteswissenschaften.

schaft zu, aber deswegen ist nicht ausgeschlossen, daß er nicht auch die andere Anschauung über Demokrit gekannt hat und von ihr beeinflußt worden ist. Damit wollen wir nicht etwa den Argwohn ausgesprochen haben, daß Descartes, um seinem System die Originalität zu sichern, die erste Ansicht vertreten hat. Bekannt muß die andere Ansicht, die schon im Altertum verbreitet war, wohl jedenfalls damals gewesen sein, denn wir finden sie später bei Leibniz wieder.[8])

Wenden wir uns nun zu den physikalischen Grundgesetzen Demokrits: Die Gesamtmenge der Materie kann weder vermehrt noch vermindert werden. Denn wie sollte das Seiende zugrunde gehen, wie ein Etwas aus dem Nichts entstehen? Auch ein gewisses Bewußtsein dunkler Art vom Satz der Erhaltung der Bewegung, also eine Antizipation des Descartes'schen Gesetzes finden wir bei diesem großen Denker. Denn er leugnet schlechthin, daß irgend eine Bewegung in das Weltall eintreten könne. Woher sollte sie auch kommen? Jede Bewegung währt bis sie umgeändert wird von einer andern. So ist die Konstanz der Bewegung zwar noch nicht in abstracto ausgesprochen, aber man sieht, im Grunde genommen ist er von dieser Anschauung durchdrungen. Von dem ersten Auftreten dieser allgemeinen Sätze an bis zur Entstehung der apriorischen Naturwissenschaft Kants, ja noch weiter bis zu den Tagen Robert Mayers finden wir sie, gestützt nicht durch die Erfahrung, sondern durch Gründe metaphysisch-teleologischer oder erkenntnistheoretischer Art. Es ist dies tief in der Natur des Menschen begründet, für das Wertvollste, was er besitzt, was ihm als Grundlage, als Forschungsmethode in der Wissenschaft dient, glaubt er, könne ihm die Erfahrung keine hinreichende Sicherheit geben, so ist es (wie oben gezeigt), mit den mathematischen Axiomen gegangen, so geht es mit den allgemeinen Naturgesetzen. Und doch konnte er damit nicht den Wandel in der Auffassung dieser Gesetze hindern. Nicht nur das Gesetz der Erhaltung der Bewegung hat die mannigfachsten Wandlungen durchgemacht, bis es

---

[8]) Siehe Leibnitz: Ausg. v. Hartenstein B. 7. Abschnitt XVII: Antibarbarus Physicus pro Philosophia reali etc. 1687. Hier wird ausdrücklich bemerkt, daß Epikur die Schwere und die declinatio sine causa zum Demokritschen System hinzugefügt habe.

seine heutige Formulierung gefunden. Es ist auch ein himmelweiter Unterschied zwischen den verschwommenen Begriffen der Masse, die man damals, ja sogar zu Descartes' Zeiten gehabt hat, und dem auf die Gravitation begründeten der modernen Wissenschaft, wonach es erst einen exakten Sinn hat, von einer Erhaltung der Masse zu sprechen. Zeigt uns so eine kritische Untersuchung des Massenbegriffs, wie das scheinbar schon von den Griechen aufgefundene Gesetz der Erhaltung der Masse im Grunde genommen doch erst eine Errungenschaft des modernen, auf Experiment und Messung sich stützenden naturwissenschaftlichen Geistes ist, so dürfen wir andererseits die früheren Begriffe von der Natur der Körper nicht für gar zu absurd halten. Aus den Prämissen, die ihnen zu Grunde lagen, waren sie ganz folgerichtig entwickelt. Sprach man vom Entstehen und Vergehen der Stoffe, so war das ganz natürlich angesichts der Tatsache, daß durch Erhitzen Körper in Dampf aufgingen und so gleichsam in das Nichts zerflossen. Denn Körper wurde eben nur das genannt, was einen realen Widerstand dem Eindringen entgegensetzte, was eine gewisse Schwere besaß. Später, als man fand, daß komprimierte Luft ganz wie ein solider Körper dem Eindringen einen Widerstand entgegensetzte, als Torricelli die Schwere der Luft durch das Experiment nachwies, da bekam eben die Definition des Körpers einen weiteren Inhalt, es wurde darunter ein Etwas verstanden, was nicht beständig die Eigenschaften des Körperlichen zu zeigen brauchte, was aber unter geeigneten Bedingungen in einen Zustand versetzt werden kann, wo diese Merkmale hervortreten.

Die atomistische Theorie ist wohl mit das bedeutendste metaphysische System, das von den Griechen hervorgebracht worden ist. Allein abgesehen davon, daß sie den Erscheinungen des Organismus, des Geistigen gegenüber sich völlig unzulänglich erwies, konnte sie auch für die großen astronomischen Probleme, die damals im Mittelpunkt der wissenschaftlichen Interessen standen, keine zulängliche Lösung finden. Indeß mochte sie auch vorläufig beiseite geschoben werden, „die mechanische Weltansicht sprach eine der Wirklichkeit entsprechende Möglichkeit aus und blieb aufrecht, im starken Bewußtsein ihrer im Rechnen mit den sinnlichen Tatsachen wurzelnden Kraft; der Tag ihres Sieges brach freilich erst an, als die

experimentelle Methode sich ihrer bemächtigte."[9]) Von Demokrit an hat sich der Gegensatz zwischen der mechanischen Weltanschauung und der theistisch-teleologischen erhalten, solange die alten Völker lebten. Durch Metrodor und Nausiphanes erlangte erstere eine skeptischere Haltung, sie gelangte dann durch Nausiphanes zur Epikureischen Schule.[10]) Hier wurde namentlich der biologische Teil weiter ausgebildet. Die Entstehung der Organismen aus einfachen Anfängen, die Entwicklung des Menschen vom Höhlenbewohner bis zu seiner jetzigen Kulturstufe.

Von unermeßlicher Bedeutung für die Verbreitung dieser Lehre sollte es werden, daß in Lukrez der Geist eines großen Dichters die Mechanik der Atome belebt hat. So sollte sie fürderhin nicht nur durch ihren Wert als wissenschaftliche Theorie, sondern auch als Weltanschauung wirken. Erschien sie doch jetzt sogar mit einem Hauch von Idealität umgeben. Lukrez „hat zuerst die tiefe Ruhe des Gemüts ausgedrückt, welche aus dem Bewußtsein entsprungen, eine vorübergehende Erscheinung dieses unermeßlichen Alls, nur für kurze Zeit ein Zuschauer dieses grenzenlosen Schauspiels zu sein".[11]) In diesem Sinne hat sie eingewirkt auf die Denkungsweise Spinozas, Goethes und Schellings. In wissenschaftlicher Beziehung hat sie auf alle nachfolgenden Systeme einer Evolution des Universums gewirkt. Descartes, Buffon, Robinet und Diderot, sie alle knüpfen unmittelbar an Lukrez an. Wie gut Descartes seinen Lukrez kannte, zeigt sich darin, daß er, bewußt oder unbewußt, dieselbe Analogie von dem Schwimmen der Fische im Wasser gebraucht, um die Bewegung im erfüllten Raum begreiflich zu machen. Man vergleiche die folgenden Stellen miteinander.

Illud in his rebus, ne te deducere vero
possit, quod quidam fingunt, praecurrere cogor
credere squamigeris latices nitentibus aïunt
et liquidas aperire vias quia post loca pisces
linquant, quo possint cedentes confluere undae
sic alias quoque res inter se posse moveri
et mutare locum, quamvis sint omnia plena.[12])

[9]) Dilthey, Einl. i. d. Geistesw. S. 215.

[10]) Siehe näheres Zeller, Gesch. d. griechischen Philosophie B. 1. S. 857.

[11]) Dilthey, Grundriß zu seinen Vorlesungen S. 57.

[12]) Lukrez de rerum naturae 1. Buch, V. 370—76.

Mais voyagez nager des poissons dans le bassin d'une fontaine, s'ils ne s'approchent point trop près de la surface de l'eau, ils ne la feront point du tout branler encore qu'ils passent dessous avec une très grande vitesse, d'où il paroît manifestement que l'eau qu'ils poussent devant eux, ne pousse pas indifféremment toute l'eau du bassin, mais seulement celle qui peut mieux servir à parfoire le cercle de leur mouvement et rentrer en la place qu'ils abandonnent.[13]) Doch nicht nur im einzelnen, das gesamte Lukrezsche Lehrgedicht ist ein Vorbild für Descartes gewesen. Wie dort, so wird auch bei ihm nach der Entstehung der Weltkörper die Entstehung der Erde samt allen terrestrischen Erscheinungen beschrieben und erklärt. Oft ist dieselbe Reihenfolge in der Begründung der Erscheinungen beibehalten.[14]) Die Erklärung der Erdbeben, der Vulkane, der Eigenschaften des Magnets ist bei beiden fast vollständig übereinstimmend.

Als bemerkenswerte Tatsache muß noch verzeichnet werden, daß der Stoiker Cleanthes (250 vor Chr.), wahrscheinlich beeinflußt durch Demokrit, Wirbelstürme benutzt, um die Sonne und die Planeten um die Erde zu führen.

Die durch Anaxagoras begründete, von Sokrates und Plato weiter fortgeführte idealistische Richtung ist es gewesen, die dem Atomismus das Feld streitig gemacht hat. Die revolutionäre Bewegung unter den Sophisten, welche die Wissenschaft in Frage gestellt hatte, ist im letzten Grunde ein großer Segen für sie gewesen.

Auf den Schultern des Sokrates stehend, hat Plato ein außerordentlich tieferes metaphysisches System hervorgebracht. „Wissenschaft ist nun nicht mehr Ableitung von Erscheinungen aus einem Prinzip, sondern ein Gedankenzusammenhang, in welchem der Satz durch seinen Erkenntnisgrund gewährleistet ist. Diesem logischen Bewußtsein Platos erscheinen alle Denker vor Sokrates wie Märchenerzähler, — jeder, scheint es, hat uns sein Geschichtchen zu erzählen, wie Kinder. Der Eine: Dreierlei wäre das Seiende, bis-

---

[13]) Le monde, Tome 4 Kap. 4, S. 233. Ich zitiere von Descartes' Werken, wenn es nicht ausdrücklich anders bemerkt ist, die Cousin'sche Ausg.

[14]) Man vergleiche bei Lukrez' Übersetzung von Knebel die Inhaltsangabe mit Inhaltsangabe von Descartes' Prinzipien in der Cousin'schen Ausgabe.

weilen einiges davon untereinander in Streit, dann wieder alles sich befreundend, da es dann Hochzeiten gibt und Zeugungen und Auferziehen des Erzeugten. — (Sophistes.) So tritt diese Rechenschaft über das Wissen in die bisherige Forschung ein, welche auf die ersten Ursachen gerichtet war. Das Erkennen sucht die tatsächlichen Bedingungen, unter deren Annahme das Sein wie das Wissen, der Kosmos wie das sittliche Wollen gedacht werden können. Diese Bedingungen liegen für Plato in den Ideen und ihren Beziehungen zueinander. Die Ideen stehen nicht unter der Relativität der sinnlichen Wahrnehmung und werden nicht von den Schwierigkeiten einer Erkenntnis der veränderlichen Welt berührt, sie treten vielmehr neben die Erkenntnis der ruhenden, sich immer gleichen und typischen räumlichen Gebilde und ihrer Beziehungen sowie der Zahl und ihrer Verhältnisse. Gleich ihnen werden sie in der Veränderlichkeit der Welt nirgends als einzelne äußere Objekte gefunden, sind aber in ihrem typischen Bestande die für den Verstand darstellbaren, einer streng wissenschaftlichen Behandlung zugänglichen Bedingungen, welche Dasein und gleicherweise Erkenntnis der Welt möglich machen.“ [15])

Aristoteles, Platos selbständigster und bedeutendster Schüler, hat der Ideenlehre eine realistische Färbung gegeben, sie zur Lehre von den substantialen Formen umgebildet. „Die Metaphysik der substantialen Formen diente ihm als Mittel, die Wirklichkeit dem Erkennen zu unterwerfen, während Plato in den wirklichen Objekten nur die gigantischen Schatten sah, welche die Ideen warfen. Die platonische Anschauung von einer unveränderlichen Welt setzte sich bei Aristoteles um in die Anschauung einer ungewordenen, ewigen, wirklichen Welt, in welcher die Formen in unwandelbarer Gleichheit mit sich selber, auch inmitten des Wechsels von Anlage, Entfaltung und Untergang auf dieser Erde sich verhalten.“ [16]) Daß der Gedanke von der Entwicklung der einzelnen Arten garnicht zur Geltung kommt, sollte von großer Wichtigkeit werden für die organischen Naturwissenschaften. Galt es doch, zunächst eine genaue, wissenschaftliche Systematik zu begründen, auf die

[15]) Dilthey, Einl. i. d. Geistesw. S. 225.

[16]) Dilthey, Einl. i. d. Geistesw. S. 242.

der Entwicklungsgedanke nur verwirrend und schädigend eingewirkt hätte. Weit weniger Nutzen konnten die experimentellen Wissenschaften von diesem systematischen Verfahren haben. „Die konstanten Bedingungen der veränderlichen Welt konnten in der damaligen Lage der Wissenschaft, in welcher Vorstellungen wie die von der Ursprünglichkeit und Vollkommenheit kreisförmiger Bewegungen am Himmel oder von dem Streben jedes durch Stoß bewegten Körpers auf der Erde nach seinem Ruhezustand noch nicht durch eine beharrliche, vom Versuch unterstützte Arbeit der Zerlegung komplexer Zusammenhänge in die einzelnen Verhältnisse von Abhängigkeit verbessert worden waren, keineswegs mit wirklichem Nutzen für die Erkenntnis in Atomen und deren Eigenschaften aufgefunden werden. Denn zwischen diesen Atomen und dem Zusammenhang des Kosmos fehlte jede Verbindung. In dem System der Formen selber und in denselben entsprechenden psychischen Ursachen mußte der europäische Geist den metaphysischen Zusammenhang der Welt sehen, welcher ihren letzten Erklärungsgrund enthalte.“ [17])

Ein näheres Eingehen auf die Anschauungen Platos und Aristoteles, wie es hier geschieht, erscheint durchaus als notwendig, um zu verstehen, wie trotz ihrer Größe und Konsequenz die mechanische Betrachtungsweise Descartes' doch darin außerordentlich einseitig gewesen ist, daß sie die substantialen Formen ganz abgeschafft hat. Der große Leibniz hat dieses einseitige Verfahren wohl empfunden und in bewußter Weise die moderne Naturbetrachtung durch aristotelische Anschauungen ergänzt.

In gewisser Weise war Aristoteles bemüht, demokritische und platonische Denkungsweise mit einander zu versöhnen durch die verschiedenartigen Funktionen, die er der Materie und der Form zuerteilt. [18]) Doch ohne Frage hat das Übergewicht in seinem Systeme der platonische Geist. Die Zweckursachen bilden die höhere Wirklichkeit, während die Materie der Grund aller Unvollkommenheit ist. So bestimmte ihn auch seine realistische Tendenz,

[17]) Dilthey, Einl. i. d. Geistesw. S. 229.

[18]) Bei Plato scheint es fast, als ob er ähnlich wie Descartes die Materie auch mit dem physischen Raume identifiziert.

die Demokritische Theorie der Sinneswahrnehmung zu verwerfen. Entstehen und Vergehen, der Umsatz der Qualitäten in einander galt ihm als Vollrealität. Was Berechtigtes in diesen Anschauungen lag, derauf ist oben bei den jonischen Naturphilosophen aufmerksam gemacht worden. Indessen ist das Einigungsbestreben unseres Denkers immer noch groß genug, um die Ähnlichkeiten zu erklären, die sich infolgedessen zwischen seinem und dem Descartes'schen System darbieten. Leibniz läßt sich darüber in einem Briefe folgendermaßen aus.[19])

„Materia prima Aristotelis cum materia subtili Cartesii idem est. Utraque est divisibilis in infinitum. Utraque forma motuque per se caret, utraque formas recipit per motum. Utraque motum accipit a mente. Utraque in gyros quosdam formatur, nec major in Aristotelis quam Cartesii vorticibus soliditas. Utraque a motu habet soliditatem, quia nihil eum disturbat, etsi ipse Cartesius hanc soliditatis causam non assignaverit. Unusquisque gyrus actionem per motum impressum ob materiae continuitatem in alium gyrum propagat. Nam et Aristoteles non minus quam Cartesius aut Hobbius a solo motu gyrorum universalium omnia particularia derivant."

Es bleibt noch übrig, auf Aristoteles' astronomische Anschauungen näher einzugehen. Für Anaxagoras' geozentrische Welttheorie hatte sich das Problem ergeben, die Bewegung der Gestirne zu erklären, welche sich der täglichen Drehung des Himmelsgewölbes nicht unterordnen lassen, dahin gehört vor allem die jährliche spiralförmig erscheinende Bewegung der Sonne, die Mondbahn und die Bewegung der Planeten. Anaxagoras glaubte diese Erscheinungen erklären zu können durch den Gegendruck der durch den Umschwung dieser Gestirne zusammengepreßten Luft. Indessen hatte schon zu Platos Zeiten die genauere Kenntnis der Bahnen der fünf sichtbaren Planeten diese Erklärung als ganz haltlos erscheinen lassen. Eine Umgestaltung der Anaxagoräischen Himmelsanschauung erschien so als ein notwendiges Erfordernis. Es traten zu dem ersten Beweger noch die Gestirngeister hinzu, die die regelmäßigen kreisförmigen Bewegungen der Gestirne verursachten. Man machte

---

[19]) Leibniz, Ausg. v. Gerhard „ohne Überschrift" B. 7.

gewissermaßen aus der Not eine Tugend, die Unfähigkeit, die Bewegungen zu erklären, führte zu dem Glauben an ihre mechanische Unerklärbarkeit. Jede Bewegung, die durch bloßen Stoß veranlaßt sei, gerate in den Zustand der Ruhe. Die Seele habe allein die Fähigkeit von innen zu wirken und daher dauernde Bewegungen zu veranlassen. Auf psychische Ursachen weisen auch die so harmonisch gestalteten mathematischen Verhältnisse der Sphärendrehungen hin, in welche sich die Bahnen der Planeten bringen lassen. So entstand die Sphärentheorie, aus der sich dann später die Epizyklentheorie entwickeln sollte. In der Mitte der Welt, der untersten Sphäre unter dem Monde, befindet sich die kalte und trockene Erde, welche das kalte und feuchte Wasser umgibt, darüber die warme und feuchte Luft und endlich, sie alle einschließend, das warme und trockene Wasser. So erklärt es sich, warum die kalten und trockenen Steine nach unten sinken, das warme und trockene Feuer nach oben steigt. Die Himmelskörper bestehen aus dem Äther, dem fünften Element (quinta essentia). Die Sterne sind an Sphären befestigt, welche sich im Kreise bewegen. Jeder Planet besitzt ebensoviel Sphären wie Elementarbewegungen, die folgende Sphäre trägt die Achse der vorgehenden, der Planet aber befindet sich im Äquator der letzteren. Sechsundfünfzig Sphären und dementsprechend sechsundfünfzig Gestirngeister werden angenommen. In ihrer Mitte ruht die kugelförmige Erde. Den Gegensatz zweier Welten, der so entstand, hat später das Christentum identifiziert mit dem Diesseits und Jenseits. An der wissenschaftlichen Unvollkommenheit dieses Bildes hat die eigentümliche Begabung des griechischen Volkes Schuld. Mathematische Schönheit und innere Zweckmäßigkeit in der Natur zu finden, das galt ihnen als letztes und höchstes Ziel wissenschaftlicher Betrachtung. Weitergehen in der Erforschung der Wirklichkeit, das konnten und wollten sie nicht. So ist es denn diesem kontemplativen Charakter des griechischen Geistes zuzuschreiben, daß die experimentellen Wissenschaften im Verhältnis zu den beschreibenden nur unvollkommen entwickelt wurden. Aus dem kontemplativen Verhalten erklärt sich auch die hohe Entwicklung, die die Mathematik bei ihnen erreichte.

Hatten in der nacharistotelischen Zeit die Einzelwissenschaften den Ansatz zu einer lebhaften Entwicklung genommen, so zog die Metaphysik im Mittelalter die gelockerten Zügel wieder straffer an und brachte die Wissenschaften durch ihre Verbindung mit der Theologie in eine unerträgliche Abhängigkeit. Doch übergehen wir diese für den Fortschritt der Erkenntnis so unfruchtbare Zeit, sie näherte sich ihrem Ende als der Nominalismus und der Mystizismus den Sieg über die großen scholastischen Systeme errangen. Was ist es nun, was das wissenschaftliche Leben der neuen Zeit so sehr von dem Mittelalter und Altertum unterscheidet? Es ist nur zu verstehen aus den tiefgreifenden Änderungen, die im gemütlichen und sozialen Leben eintraten. Die Macht des bürgerlichen Elements ist es gewesen, die das Mittelalter aufgelöst hat. Nicht mehr der Ritterstand, das Mönchstum bildete das Ideal des Lebens, in den Vordergrund trat vielmehr jetzt das wirtschaftliche Leben, die soziale Ordnung in den freien Städten. In ihnen liegt die Verwandtschaft von Nürnberg und Florenz mit der antiken Welt. Man verstand die alte Welt wieder, weil man unter denselben Verhältnissen lebte. Die experimentellen Studien, wie sie im Altertum sich zu entwickeln begonnen hatten, wurden jetzt wieder aufgenommen. Daß sich jetzt ein intelligenter Mittelstand gebildet hatte, dem Handarbeit nicht als Schande galt, sollte von unermeßlicher Bedeutung für sie werden. „Handwerker und Künstler, die einen beschränkten Kreis zeitlebens durcharbeiten, deren Existenz vom Gelingen irgend eines Vorsatzes abhängt, solche werden weit eher vom Partikularen zum Universalen gelangen, als der Philosoph auf bakonischem Wege. Sie werden vom Pfuschen zum Versuchen, vom Versuch zur Vorschrift und was noch mehr ist, zum gewissen Handgriff vorschreiten und nicht allein reden, sondern tun, und durch das Tun das Mögliche darstellen; ja sie werden es darstellen müssen, wenn sie es sogar leugnen sollten, wie der außerordentliche Fall sich bei der Entdeckung der achromatischen Fernröhre gefunden hat. Technischen und artistisch abgeschlossenen Tätigkeitskreisen sind die Wissenschaften mehr schuldig, als hervorgehoben wird, weil man auf jene treufleißigen Menschen oft nur als auf werkzeugliche Tätler hinab-

sieht."[20]) Zu alledem kam hinzu, daß die Welt nicht mehr wie bei den Griechen als der Kosmos mit andächtigen und bewundernden Blicken betrachtet wurde, vielmehr kam durch das Christentum das mächtige Gefühl zur Geltung, daß dem Geiste die Herrschaft über die Natur gebühre. Kein ästhetisches Interesse verbot mehr ein tieferes Eindringen in den Naturzusammenhang. Die Naturforschung, die sich nun wirklich von dem seelischen Gesamtleben abschied, beschränkte ihre Grundlagen immer mehr auf das, was der äußeren Erfahrung gegeben ist.

Wenden wir uns nun zu den Ereignissen, welche die mechanische Kosmogonie Descartes' ermöglichen und verbreiten sollten. Es gilt die gewaltigste Veränderung zu betrachten, die jemals am Horizonte des Menschen aufgetreten ist. „Kaum war die Welt als rund anerkannt und in sich selbst abgeschlossen, so sollte sie nun auf das ungeheure Vorrecht Verzicht tun, der Mittelpunkt des Weltalls zu sein. Vielleicht ist noch nie eine größere Forderung an den Menschen geschehen: denn was ging nicht alles durch diese Anerkennung in Dunst und Rauch auf; ein zweites Paradies, eine Welt der Unschuld, Dichtkunst und Frömmigkeit, das Zeugnis der Sinne, die Überzeugung eines poetisch religiösen Glaubens! Kein Wunder, daß man dies alles nicht wollte fahren lassen, daß man sich auf alle Weise einer solchen Lehre entgegensetzte, die denjenigen, der sie annahm, zu einer bisher ungekannten, ja ungeahnten Denkfreiheit und Großheit der Gesinnungen berechtigte und aufforderte.[21]) Wie fast alles Große in der damaligen Zeit, so ging auch dies aus den Anregungen der Alten hervor. Kopernikus, überzeugt, daß die Verfassung der Welt nicht so verwickelt sein könne, wie sie sich im ptolemäischen Systeme darstellt, wurde durch die Schriften des Philolaus und anderer Schriftsteller des Altertums in seiner Ansicht bestärkt, und so entwickelte er dann seine grandiosen, umwälzenden Ideen. Die überlieferte Weltauffassung war allerdings schon erschüttert worden durch Cusanus' Kritik der Lehre von der absoluten Bewegung und durch Parazelsus'

---

[20]) Goethe, Materialien z. Gesch. d. Farbenlehre. Cottasche Ausgabe, 35. Bd., S. 99.

[21]) Goethe: Materialien z. Gesch. d. Farbenlehre S. 84.

und Telesios Polemik gegen die aristotelischen Elemente und Formen. Die Grundlage wurde ihr aber erst durch diese große Entdeckung entzogen. Indessen bis zur Erklärung der ersten großen Ungleichheiten der Planetenbahnen, welche Ptolemäus mittelst seiner Epizykeln so vollkommen verständlich machte, konnte er nicht kommen. So ist es nicht zu verwundern, daß Tycho de Brahe wenigstens teilweise wieder zum ptolemäischen System zurückkehrte. Er läßt die Erde im Mittelpunkt des Weltalls sich täglich um ihre absolut feste Achse drehen. Um dieselbe Achse laufen Mond und Sonne, und um die Sonne die fünf bekannten Planeten. Die Fixsterne waren an einer Kugeloberfläche befestigt, welche um eine zur Ebene der Sonnenbahn senkrechte Achse in 25000 Jahren von West nach Ost rotiert.[22]) In einer späteren Schrift räumt er zwar ein, daß die Bewegung der Planeten sich auch nach der Lehre des Kopernikus erklären lasse, aber er könne sich ihr nicht anschließen, weil sie im Widerspruch mit der Bibel stehe.[23]) Dazu kam noch, daß er zu früh mit seiner Hypothese hervorgetreten war. „Seine Freunde und gleichzeitigen Verehrer schreiben in ihren vertraulichen Briefen darüber ganz unumwunden und sprechen deutlich aus, daß Tycho, wenn er nicht schon sein System publiziert und eine Zeitlang behauptet hätte, das kopernikanische wahrscheinlich annehmen und dadurch der Wissenschaft großen Dienst leisten würde; dahingegen nunmehr zu fürchten sei, daß er den Himmel öfter nach seiner Lehre ziehen und biegen werde."[24]) Es läßt sich aber nicht leugnen, daß das tychonische System dem Stande der Wissenschaft besser entsprach als das kopernikanische.[25]) Erst als man zu Anfang des 17. Jahrhunderts mit Hilfe der neu erfundenen Fernröhre die Umdrehung der Sonne und der Planeten, die Existenz noch anderer Monde als unserer irdischen gezeigt hatte, und vor allem erst nachdem Keppler die wahren Gesetze der Planetenbewegungen entdeckt hatte, wurde das tychonische System

---

[22]) Siehe Näheres in Hellers und Rosenbergers Geschichte d. Physik.

[23]) Astronomiae instauratae progymnasmata Pragae 1601.

[24]) Goethe, Materialien z. Gesch. d. Farbenlehre S. 188.

[25]) Schon Tycho beseitigte die festen Sphären, indem er die Kometen durch sie hindurchgehen ließ.

unhaltbar und verschwand spurlos von der Oberfläche. Mochte es indes auch gegen das kopernikanische gerichtet sein, so hat doch das Ansehen seines berühmten Vertreters viel dazu beigetragen, die Autorität der alten ptolemäischen Epizyklentheorie zu erschüttern und so den Boden für die Aufnahme der kopernikanischen empfänglich zu machen. Durch Kepplers Gesetze wurde dann für diese Theorie der entscheidende Sieg errungen. Jetzt war die Zeit gekommen, wo die von den Humanisten wieder ins Leben gerufene pythagoreische Zahlensymbolik ihre Früchte tragen sollte. Die dunklen Ahnungen der Pythagoräer, Neupythagoräer und Neuplatoniker von einer mathematischen Ordnung des Universums, sollten sich jetzt verdichten in dem Geiste eines genialen Forschers und zur Tatsächlichkeit werden. Hier zeigte es sich an einem bedeutenden Beispiel, daß jede große Weltanschauung trotz ihrer Einseitigkeit einen wesenhaften Kern in sich birgt, aus dem, wenn er nur einen empfänglichen Boden gefunden hat, Großes hervorgehen kann. Dasselbe haben wir auch in unsern Tagen an Fechner erlebt, wie er, voll und ganz von seiner Weltanschauung durchdrungen, durch sie zur Gründung einer exakten Wissenschaft, der Psychophysik, veranlaßt wurde. Sein ganzes Leben hat Keppler dazu gebraucht, um zu seinen Gesetzen zu gelangen. Hören wir ihn selber, wie er sich darüber in dem fünften Buche seiner „Harmonice mundi“, die im Jahre 1619 erschien, ausspricht. „Was ich vor 22 Jahren, als ich die fünf regulären Körper zwischen den Planetenbahnen fand, versprochen hatte, was ich schon glaubte, ehe ich die Harmonie des Ptolemäus gesehen hatte; was ich meinen Freunden schon in dem Titel des Buches über die vollkommene Harmonie der himmlischen Bewegungen versprach, das ich ihnen nannte, noch ehe ich meiner Entdeckung selbst sicher war; was ich noch sechzehn Jahre später als eine immer noch zu machende Erfindung ansah; das, weswegen ich nach Prag ging und mich mit Tycho Brahe verband, und das endlich, dem ich den größten und besten Teil meines Lebens geopfert habe, — das habe ich endlich gefunden und ans Licht gebracht und die Wahrheit desselben auf eine Weise erkannt, die selbst meine glühendsten Wünsche noch übersteigt.“ Ein anderes Mal sagt er: „Es schien Ptolemäos mehr

mit dem ciceronianischen Scipio einen süßen pythagoreischen Traum ersonnen, als die Wissenschaft gefördert zu haben; mich aber bestärkte die Übereinstimmung des Sinnes und der Forschung zweier Männer, die ein Zeitraum von anderthalb Jahrtausenden trennt, aufs bedeutsamste in der Ausführung meiner Pläne. Hatte doch die Natur sich selber offenbart durch verschiedene Auslegungen weitabstehender Jahrhunderte, war es doch der Finger Gottes, um mit den Hebräern zu reden, der sich hier in der Seele zweier Naturforscher dieselben Begriffe über das Wesen der Welt erzeugte, ohne daß einer den andern auf diese Bahn gebracht hätte. Nachdem mir vor 18 Monaten das erste Licht, vor dreien der rechte Tag, vor wenigen Tagen aber die wahre Sonne selbst der wunderbarsten Anschauung aufgegangen, hält nichts mich zurück, und darf ich in heiliger Begeisterung vor dem Sterblichen, vor den freien Bekennern frohlocken, daß ich die goldenen Gefäße der Ägypter genommen, um fern von den Grenzen der Ägypter meinem Gott einen Altar damit zu erbauen. Wenn ihr es zugebt, wird es mich freuen, wenn ihr zürnt, werde ich es tragen, ich werfe das Loos und schreibe dieses Buch, ob es das gegenwärtige Geschlecht lesen wird oder ein zukünftiges, das ist mir einerlei, es kann seine Leser erwarten. Hat Gott nicht selber sechstausend Jahre lang eines aufmerksamen Beschauers seiner Werke harren müssen!" Voller Jubel schließt das Buch: „Lobet den Herren ihr heiligen Harmonien. Lobe auch du, meine Seele, deinen Gott, solange ich lebe. Denn aus ihm, denn ihm und in ihm ist alles, das Sinnliche und das Geistige, das was wir wissen, und was wir noch nicht wissen; denn es ist noch viel zu tun." Ich habe es mir nicht versagen können, diesen naiven Ausdruck der Freude, wie er so bezeichnend ist für unsern Keppler, ganz wiederzugeben.

In Giordano Bruno sollte nun die neue Lehre ihren begeistertsten Apostel und ihren Märtyrer finden. Giordano Bruno ist der philosophische Genius Italiens. „Er schwelgt in den Lebensformen der Natur, er erfreut sich an der Größe ihres schöpferischen Reiches, während er seine glühende Seele zugleich in die kühle Tiefe des einen Grundes aller Dinge versenkt und Gott an seinem heiligen Herzen erfaßt, um von innen her die unendliche Verwirklichung

der unendlichen Macht im All zu schauen.“[26]) Gefallen waren jetzt die substantialen Formen. An ihre Stelle traten die Kategorien des Ganzen, seiner Einheit und seiner Teile. Dies waren nun die neuen Gesichtspunkte, unter welchen das Universum aufgefaßt wurde. Nikolaus von Cusa hatte alle diese neuen Begriffe vorbereitet, durch Giordano Bruno gelangten sie zur Herrschaft. Dieser Philosoph faßt in sich die Strömungen zusammen, welche die Renaissance beherrschen. Uns interessiert vor allem sein Weltbild. Jetzt werden die Begriffe Demokrits wieder modern. Die Wirklichkeit ist ein physisches Kontinuum, überall durchsetzt, umgeben und belebt durch den Weltäther. Wie bei Descartes vertritt diese Hypothese, welche später so fruchtbar werden sollte für die Elektrizität und Optik, den leeren Raum. Nicht nur sieben Planeten umkreisen die Sonne, ihre Zahl ist eine weit größere. Aber unser Planetensystem ist nur eins von den unendlich vielen Systemen, welche im Universum vorhanden sind, wie schon Demokrit und Lukrez gelehrt haben. Es gibt im Universum keine Grenze. Die Kugelscheiben des Ptolemäos werden beseitigt, denn die Gestirne bewegen sich nicht mehr an den gehefteten Sphären, sie schweben frei im lichten Äther. Die Kometen gleichen der Erde und den Planeten und kreisen wie sie um die Sonne. In diesem physischen Ganzen sind überall dieselben Stoffe, wirken überall dieselben Kräfte. Dies war die Entdeckung des Demokrit, die schon von Anaxagoras angebahnt war, die dann zu Lukrez und zur Stoa sich fortpflanzte und jetzt die Grundanschauung der modernen Welt wurde. Auf dieser Grundlage hat dann Descartes sein System erbaut. Doch gehen wir noch etwas näher auf seine Anschauungen ein. Wie bei Descartes ist die Wahrheit unserer Wahrnehmungen verbürgt durch die Veracitas dei (Opp. lat. S. 476 u. folg., S. 494 u. f., S. 515 u. f.). Wie Descartes verwirft er den leeren Raum und genießt so die Vorteile der atomistischen Anschauungen, ohne doch sich in ihre Schwierigkeiten zu verwickeln. Aber auch die Wirbeltheorie ist bei ihm schon vorgezeichnet. Ohne Frage ist er hierzu durch Lukrez angeregt worden, einen seiner Lieblingsschriftsteller, den er

---

[26]) Die philos. Weltansch. d. Reformationszeit v. Moriz Carriere.

sehr häufig zitiert. Ich führe folgende Belegstellen hierfür an. In De l'Infinito, Universo e Mundi Buch I wird auseinandergesetzt, daß alles in kreisförmiger Bewegung sich befinde. Omnia quodam modo circuire et circulum imitari. Ferner de immenso et innumerabilibus Buch 4 Kap. 2. Quin potius partes et totum concitatio gyro. Kap. 15. Non ulla gravitate premunt ergo aera mundi. Buch VI Kap. IX. Et totum gyrare videretur. Verursacht wird diese Bewegung bei ihm allerdings noch durch die Weltseele. Allein es ist hier mehr an eine Beseelung im pantheistischen Sinne gedacht, sodaß ein äußerer Antrieb wegfällt.

Neben diesen großen Entdeckungen und Erfindungen wurden jetzt von Keppler und Galilei die festen Grundlagen für die experimentellen Wissenschaften gezimmert. Sie kommen an Bedeutung diesen durchaus gleich. Ja man kann wohl behaupten, daß Galileis physikalische Methode mit das bedeutendste enthielt, was überhaupt je in naturwissenschaftlich-erkenntnistheoretischen Dingen geleistet worden ist. Das feine Taktgefühl, welches sich in diesem großen Kopfe durch die innige Verbindung des Philosophen mit dem experimentierenden Naturforscher entwickelt hat, hat ihn ferngehalten von den Verirrungen, wie sie in der Folgezeit in den apriorischen Naturgesetzen eines Descartes, Leibniz und Kant zutage traten, Verirrungen, die noch heute ihre unheilvollen Früchte tragen.

Zwar glaubte schon Baco vorher, die neue Methode gefunden zu haben, die er mit großem Pomp verkündete. Und es fand sich wirklich in seinen Lehren viel Beachtenswertes. Die Erkenntnis ist nur als Kausalerkenntnis möglich. Kausalerkenntnis ist die Erkenntnis der Gleichförmigkeit, nach welcher in der Natur Ursache und Wirkung miteinander verbunden sind. Mit ihrer Hülfe vermag man in der Natur Wirkungen vorauszusehen, hervorzubringen und zu unterdrücken. Doch bisher war die Wissenschaft in ein Kloster gesperrt und unfruchtbar wie die gottgeweihte Nonne. Der menschliche Geist darf nicht über der Natur in nebelhaften Fernen schweben. Einmischen muß er sich in die Natur. Induktion und Experiment müssen den leeren und abstrakten Syllogismus verdrängen. Dissecare naturam ist das Prinzip des wahren Verfahrens. Die aristotelische Methode hält sich an die konkreten Formen der

Natur, aus ihnen bildet er seine Typen. Allein die beschreibende Erfassung der Ordnung der Natur nach Klassen und Arten vermag nicht in den Kausalzusammenhang einzudringen, verbleibt bei der Annahme von substantialen Formen, von psychischen Wesenheiten. Den Schleier müssen wir der Natur vom Haupte reißen, um in ihr Geheimnis einzudringen. Wir müssen sie in ihre einzelnen Faktoren zerlegen, um ihr gesetzliches Verhalten in die Hände zu bekommen. Im Sinne Demokrits nimmt er eine Mannigfaltigkeit von kleinen Körpern an, gestaltet aber Demokrits Theorie um zur Korpuskularphilosophie, indem er, ähnlich wie später Descartes, die einzelnen Teilchen durch den Äther getrennt sein läßt. Allein darin hat Baco gefehlt, daß er die Bedeutung der Mathematik als Ergänzung des Experiments und der Induktion nicht erkannt hat. So hat er auf Sand gebaut, und seine Methode erwies sich als unfruchtbar.

Hier setzte Galilei ein. Es gibt quantitative Relationen, denen alles, was den Raum erfüllt, unterliegt. Die Fälle, welche irgend eine Naturtatsache ausmachen, müssen unter diese quantitativen Relationen untergeordnet werden. Indes diese Relationen enthalten nur die Möglichkeiten, welche innerhalb der Natur vorkommen. Der Naturforscher hat nun zu probieren, welche Fälle sich unter diese Relationen unterordnen lassen. Dieses Verfahren ist also nicht deduktiv. Es gibt keine rationale Philosophie. Dieser Gedanke kann nur durch den falschen Begriff entstehen, den man sich von der Funktion der Mathematik in der Naturwissenschaft macht. Wohl vermag der mathematische Physiker mit Hülfe der Mathematik Naturgesetze zu deduzieren, gewissermaßen unabhängig von der Erfahrung. Aber dies ist nur möglich, wenn allgemeinere Gesetze bereits induktiv gefunden worden sind. So wie die weitere Erfahrung lehrt, daß diese allgemeineren Gesetze unzureichend sind, werden auch die aus ihnen deduktiv abgeleiteten hinfällig. So beruht schließlich doch das physikalische Forschen auf Erfahrung und Unterordnung dieser Erfahrung auf allgemeine quantitative Relationen. Wir wissen aber keineswegs a priori, welche Relationen die passenden sind. Doch das steht fest, daß es gewisse quantitative Relationen gibt, die in der Natur verwirklicht sind.

Es ist der Begriff des Gesetzes, der Notwendigkeit, den wir in die Natur hineinlegen, denn ohne diese Voraussetzungen wäre die ganze Induktion sinnlos, hätten wir kein Recht von einer begrenzten Anzahl von Fällen auf ein allgemeines und notwendiges Verhalten zu schließen. Soweit Kants Kritik der reinen Vernunft diese Gedanken weiter entwickelt und vertieft, enthält sie bleibende und tiefsinnige Wahrheiten. Sofern sie aber darüber hinausgeht, und sie geht weit darüber hinaus, — erkühnt sich doch Kant, die allgemeine Organisation der menschlichen Vernunft mit den Hauptnaturgesetzen in Verbindung zu bringen —, insoweit ist sie Metaphysik, ja noch viel gefährlicher als die gewöhnliche Metaphysik. Denn dieser räumen wir ja heute keinen Einfluß mehr in den Wissenschaften ein. Dagegen schleicht sich die Kantische unter der erkenntnistheoretischen Hülle in die strenge Wissenschaft ein. Doch der echte Naturforscher läßt sich nicht mehr durch eine apriorische Naturwissenschaft bestechen. Weiß er doch aus früheren Zeiten her, was für ein vergängliches Schicksal derartige, auf ihre vornehme Abkunft pochenden Gesetze gehabt haben. Es wird sich später zeigen, wie notwendig diese erkenntnistheoretischen Betrachtungen gewesen sind, um den tieferen Grund einzusehen, warum die Descartes'sche Kosmogonie sich als unhaltbar herausstellen mußte.

Unmittelbar vor dem Descartes'schen Wirbelsystem und gleichzeitig mit ihm sind noch zwei ähnliche Systeme, offenbar unter dem Einfluß von Demokrit oder Lukrez entstanden. Diesen ist es aber nicht wie Descartes um eine genetische Erklärung der Welt zu tun, nur ihre augenblickliche Verfassung wollen sie begreiflich machen.

In erster Reihe kommt hier Keppler in Betracht. Sein System ist uns deswegen das wichtigere, weil Leibniz behauptet, daß Descartes es von Keppler entlehnt hat. Wir führen zwei Belegstellen an.

Explicationem gravitatis per materiae solidaris objectionem in tangente, didicit ex Keplero qui similitudine palearum motu aquae in vase gyrantis ad centrum contrusarum rem explicuit primus.[27])

---

[27]) Leibniz gegen Descartes und den Kartesianismus. C. J. Gerhardt 4. B. S. 311.

(Keppler) ideo si in aqua festucae vel paleae innatent, rotato vase, aqua in vorticem acta, festucis densior atque ideo fortius quam ipsae, excussa a medio, festucas versus centrum compellit, quem admodum ipse diserte duobus et amplius locis, in Epitome Astronomiae exponit; quamquam adhuc subdule tabundus, et suas ipse opes ignorans, nec satis conscius quanta inde sequerentur, tum in Physica, tum speciatim in Astronomia. Sed his deinde egregie usus est Cartesius, etsi more suo auctorem dissimulavit.[28])

Keppler kannte das Trägheitsgesetz noch nicht, wenn er auch wußte, daß Körper ohne Anstoß von außen nicht in Bewegung geraten. Er sah deshalb in der Sonne eine gewisse Kraft, durch welche sie die Planeten um sich herumführt. Dies suchte er sich auf verschiedene Weise zu erklären, indem er allerhand phantastische Annahmen machte, bald die Sonne mit dem Lichte, bald mit dem Magneten verglich.[29]) Obwohl in diesen Vorstellungen schon eine Ahnung von der Anziehungskraft der Sonne enthalten ist, — Keppler hat schon eine Vorstellung von der Schwerkraft und ihrer Wirkungssphäre in dem Weltenraum, — so wird nach ihm die Meeresflut erregt durch die Anziehung des Mondes, — konnte er auf der anderen Seite nicht begreifen, weil er eben das Trägheitsgesetz nicht kannte, wie eine nach ebendemselben Punkte gerichtete Anziehungskraft, eine Umlaufsbewegung hervorrufen könne. So finden sich bei ihm auch andere Erklärungsversuche, die große Ähnlichkeit mit der Wirbeltheorie haben. In seinem Werk über den Planeten Mars ist ein Kapitel mit folgenden Worten überschrieben. Physische Spekulation, in welcher bewiesen wird, daß das Vehikel, welches die Planeten in Bewegung setzt, in dem Weltenraume zirkuliert, gleich einem Bache oder einem Strudel (vortex), und zwar etwas schneller noch als die Planeten. Hierauf beziehen sich auch folgende Sätze aus seiner Astronomia nova:[30]) virtutem, quae planetas movet, gyrari. — Speciem motus circumire instar fluminis seu vorticis, virtus ex sole egressa rapidus quidam torrens

---

28) Acta eruditorum: Tentamen de motuum coelestium causis auctore G. G. L. 1689.

29) Kepler. De Stella Martis Pars 3 Cap. 34.

30) Astronomia nova αἰτιολογητος seu Physica coelestis 1609.

est, qui planetas omnes ideoque totam forsan auram aethercam ab occasu in orbem rapit. Opera omnia ed. Frisch. 2. B., S. 87. Et cum Terra ut magnes attrahat gravia per effluxum immateriatum, Terra per suam animam translata transfertur etiam effluxus. S. 88. Et Terra si movetur occurret liquido aetheri. B. 8 S. 66. Notae in Somnium Astronomium. Gravitatem ego definio virtuti magneticae simili. B. 6 S. 322. Epitome Astronomiae. At coelestia corpora in circulari spatia mundi versari perpetua, quod argumento esse illa neque gravia nequia levia esse. B. 5. Pars prima S. 405. Et quod sunt in lancibus pondera, hoc sunt in planeta attractus ad Solem vel repulsio ab eodem.

Aus alledem ergibt sich etwa folgende Vorstellung. Eine um die Sonne strömende Flüssigkeit, welche durch die Rotation der Sonne in ihrer wirbelnden Bewegung erhalten wird, führt die Planeten in ihrem Lauf um sie herum, sowie etwa ein Wasserstrudel Strohhalme und andere kleine Körper mit sich im Wirbel fortzieht. Sicherlich ist Keppler durch Cleanthes (erwähnt B. 6 S. 185) Lukrez (B. I S. 99) u. Giordano Bruno (B. II S. 490, 500, 568, 688, B. VI S. 137 B. VIII S. 665) zu seiner Theorie angeregt worden. Die Erscheinung, daß alle Planeten um die Sonne fast in ein und derselben Fläche sich bewegen, eine Tatsache, die später auch Descartes übernimmt und die dann bei Buffon, Kant und Laplace den Nerv der Systeme bildet, ist von Keppler zum ersten Male beobachtet worden. Wir wissen, daß dieser Punkt von ihm durch mühsame aber sehr sinnreiche Rechnungen ins reine gebracht worden ist. Für die Abhängigkeit Descartes' von Keppler ist noch anzuführen, daß Descartes auch die elliptischen Bahnen der Planeten erwähnt, mit denen er allerdings nicht viel anzufangen weiß, ferner die fälschliche Ansicht über die beiden feststehenden Monde des Saturn.

Indessen durch die Widersprüche, die sich bei ihm finden, — er erklärt den Wirbel für etwas Immaterielles und läßt ihn doch die Trägheit der Körper überwinden, — durch die unklare und unbestimmte Ausdrucksweise, deren er sich bedient, macht seine Theorie einen dunklen und verwirrten Eindruck. Descartes' Theorie steht ungleich viel höher, abgesehen davon, daß sie auch die Entwicklung

der Welt aus einfachen Anfängen erklären will. Außerdem hängt die Descartes'sche Kosmogonie aufs innigste mit seinen erkenntnistheoretisch mechanischen Überzeugungen zusammen, von einem Liebäugeln mit anderen Theorien, wo die Anziehungskraft der Sonne eine Rolle spielt, ist bei seinem Standpunkt, wie wir sehen werden, absolut nicht die Rede.

Endlich sei hier die Wirbeltheorie des berühmten Torricelli erwähnt, worüber sich der einzige Bericht in: „Voyage de Mr. Moncoys" findet.[31])

Le dit Torricelli m'expliqua aussi, comme les corps se tournent sur leur centre, comme l ☼,[32]) la terre & Jup. font tourner tout l'Aether que les environne, mais plus vîte les parties prochaines que les éloignées, ainsi que l'expérience le montre à une eau où l'on trouva un baton dans le centre, & le même en arrive aux planettes, au respet du ☼, à la ☽, au respet de la terre; aux Médicées, au respet du Jup.

Leibniz vermutet, daß auch Galilei, dessen Schüler Torricelli gewesen ist, die Wirbeltheorie vertreten habe, gibt aber hierfür keine Begründung.

Im vorhergehenden ist versucht worden die Abhängigkeit Descartes von seinen Vorgängern nachzuweisen. Wir betrachten jetzt sein eigenes System, indem wir zunächst versuchen nachzuweisen, wie es sich in ihm entwickelt hat, soweit es bei den spärlichen Nachrichten darüber möglich ist. Im Jahre 1620 waren seine Gedanken noch weit von einer mechanischen Naturbetrachtung entfernt. Der Weltstoff erscheint ihm keineswegs als träge und tote Masse. „Una est in rebus activa vis, amor, charitas, harmonia (Democritea)".[33]) Allmählich aber nähert er sich immer mehr der mechanischen Betrachtung. Keppler schuldet er in dieser Beziehung viel Dank, worüber er sich persönlich äußerte. Aber daneben sind

[31]) Tome premier. Paris. S. 262., in den Annalen desselben Verfassers ist der Bericht noch einmal wörtlich abgedruckt.

[32]) ☼ bedeutet Sonne, & und, ☽ Mond.

[33]) Über die Zuverlässigkeit dieser Stelle vergleiche Baillet, Descartes' Leben und Foucher de Careil, Oeuvres inédites de Descartes. Paris 1859. B. 1, S. 36.

es vorwiegend die alten Atomisten, die in seinem Geiste diese Umwälzung hervorgebracht haben. Wurde doch gerade zu seiner Zeit das System des Epikur von Gassendi erneuert. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß er seine Korpuskularphilosophie aus atomistischen Quellen geschöpft hat, wahrscheinlich während seines Pariser Aufenthalts in den Jahren 1625—28. War doch die Lehre der Atomistiker infolge der mannigfachen Polemik gegen Demokrits und Epikurs Materialismus und Atheismus nie ausgestorben. Namentlich dürfte die von Basso entwickelte Korpuskulartheorie Descartes vielfach angeregt haben.[34] (Sebastian Basso philosophia naturalis adversus Aristotelem.) Wie bei Descartes erfüllt auch bei ihm der Äther den Raum zwischen den Atomen. Daß Descartes selbst sich hierüber nicht ausspricht, ist einmal daraus zu erklären, daß er sich überhaupt nicht über seine Vorgänger äußert, was ihm schon von Leibniz zum Vorwurf gemacht wird,[35] sodann aber wurde die Atomistik bei Todesstrafe in Paris am 4. September 1624 verboten. Whewel glaubt sogar, daß er ursprünglich ein Anhänger der Atomtheorie und des leeren Raumes gewesen ist und mit diesen Mitteln sein Evolutionssystem ausgeführt habe.[36] Es ist dies nicht unwahrscheinlich, wenn man in Erwägung zieht, wie sehr er sich bemüht hat, trotz seiner plerotischen Theorie die Vorteile der atomistischen nicht einzubüßen. Kann doch seinem dritten Element, dem Erdstoff gegenüber, der vom Luft- und Feuerelement ausgefüllte Raum einfach als leer betrachtet werden, wodurch eine Individualisierung der sinnlich wahrnehmbaren Körper möglich wird. Dazu kommt noch, daß er ursprünglich mit den Atomistikern überhaupt vielmehr sympathisiert hat. So hat er anfänglich auch die Welt sich

---

[34]) siehe darüber Laßwitz, Gesch. d. Atomistik 2. B. S. 87.

[35]) Leibniz, tentamen de motuum coelestium causis: Sed his deinde egrigie usus est Cartesius, etsi more suo auctorem dissimulavit.

Noch schärfer äußert sich Leibniz an einer anderen Stelle: „Il est vrai cependant que M. Descartes a usé d'artifices pour profiter des découvertes des autres, sans leur en vouloir redevable. Il traitoit d'excellents hommes d'une manière injuste et indigne, lorqu'ils lui faisoient ombrage, et il avoit une ambition démesurée pour s'ériger en chef de parti; mais cela ne diminue point la bonté de ses pensées. (19. u. 26. Aug. 1697. Journal des Savants.)

[36]) Whewell, Gesch. d. inductiv. Wissensch. 2. Teil S. 139.

aus einem Chaos entwickeln lassen, erst später brachten ihn theologische und metaphysische Gründe davon ab. „Denn wenn auch vielleicht aus einem Chaos nach denselben Naturgesetzen die jetzt vorhandene Ordnung der Dinge abgeleitet werden könnte, wie ich dies darzulegen früher unternommen hatte, so scheint doch eine solche Verwirrung mit Gottes, des Weltschöpfers, höchster Vollkommenheit weniger zu stimmen, als das Maß und die Ordnung, und das Chaos kann auch nicht so deutlich von uns erkannt werden.[37]) Während hier die Schöpfung aus einem ungeordneten Zustand bloß als problematisch erscheint, heißt es in le monde ausdrücklich, daß durch die wunderbare Anordnung der Naturgesetze auch aus dem Chaos unsere vollkommene Welt hätte hervorgehen müssen.[38]) Dieu a si merveilleusement établi ces lois, qu'encore que nous supposions qu'il ne crée rien de plus que ce que j'ai dit, et même qu'il ne mette en ceci aucun ordre ni proportion. mais qu'il en compose un chaos le plus confus et le plus embrouillé que les poètes puissent décrire, elles sont suffisantes pour faire que les parties de ce chaos se démèlent d'ellemêmes, et se disposent en si bon ordre, qu'elles auront la forme d'un monde très parfait, et dans lequel on pourra voir non seulement de la lumière, mais aussi toutes les autres choses, tant générale que particulières, qui paroissent dans ce vrai monde.[39])

---

[37]) Prinzipien: Kirchmannsche Übers. S. 105.

[38]) le monde 4. B. S. 249. — In seinem nicht zur Herausgabe gekommenen ersten Werk, das auch le monde heißen sollte, läßt er die Welt sogar wirklich aus dem Chaos entstehen (Methode: übers. v. Dr. L. Fischer. S. 60).

„Um auch etwas Schatten in diese Darstellung zu bringen und meine Meinung freier aussprechen zu können, ohne die herkömmlichen Meinungen der Gelehrten annehmen oder widerlegen zu müssen, beschloß ich diese ganze Welt ihren Streitigkeiten zu überlassen und nur davon zu reden, was in einer neuen Welt geschehen würde, wenn Gott jetzt irgendwo in imaginären Räumen soviel Materie schaffen würde, als zu ihrer Bildung hinreicht, und den einzelnen Teilen dieser Materie mannigfache regellose Bewegungen mitteilte, sodaß ein Chaos entstände, so verworren, wie nur irgend ein Dichter es sich ausmalen kann. Gott sollte dann dieser Welt lediglich seinen unerläßlichen, erhaltenden Beistand gewähren und sie im übrigen sich nach den von ihm festgestellten Gesetzen entwickeln lassen."

[39]) Descartes Elemente zeigen auch seine Abhängigkeit von den Scholastikern, ebenso wie diese läßt er sie nicht rein vorkommen, sondern immer findet sich das erste und zweite mit dem dritten vermischt.

Eine Abwendung von dem atomistischen Standpunkt trat jedenfalls ein, als erkenntnistheoretische Erwägungen ihm den leeren Raum und die Atome als unhaltbar erscheinen ließen. Diese sind von fundamentalster Bedeutung für sein ganzes naturphilosophisches System. Allerdings stand der Gedanke einer mechanischen Physik, den er von den früheren Philosophen, namentlich von Keppler übernommen, schon vorher in seinem Geiste fest. Aber seine tiefere Begründung und Erweiterung erhielt er erst, als seine metaphysisch erkenntnistheoretischen Theorien sich entwickelt hatten.

Nachdem einmal das Dasein des allervollkommensten und allerrealsten Wesens aus der im menschlichen Bewußtsein von ihm enthaltenen Idee abgeleitet worden ist, wird Gott als der Urgrund des gesamten Seins betrachtet.[40]) Seine Wahrhaftigkeit verbürgt uns das Dasein der äußeren Welt. Er besitzt vollkommene Freiheit, es gibt nichts schlechthin Notwendiges ihm gegenüber. Ja sogar die Gesetze der Mathematik, an die Keppler „den großen Geometer" gebunden hielt, sie sind von ihm eingerichtet, sie können von ihm umgeändert werden.[41]) Wie Duns Scotus ist er der Ver-

---

Den Unterschied zwischen den Teilchen des ersten und zweiten Elements hat er erst später eingesehn oder wenigstens erst später öffentlich davon Gebrauch gemacht. In der Optik werden nur die Partikelchen der irdischen Körper (Wasser, Erde, Luft usw.) von denen der Lichtmaterie unterschieden. Vielleicht wollte er nicht zuviel Hypothesen dem Publikum vorlegen, ehe er sie ausführlich begründen konnte. So schreibt er an Mersenne den 9. Januar 1639: „ich unterließ, Ihnen mitzuteilen, was meiner Ansicht nach den leeren Raum zwischen den Teilchen der feinen Materie verhindere, weil ich dies nicht auseinandersetzen konnte, ohne von einer anderen sehr feinen Materie zu sprechen, derer ich in meinen Essays keine Erwähnung tun wollte, um sie ganz für meine „Monde" zu reservieren." Hierauf teilte er mit, daß er sich vorstelle oder vielmehr durch Beweis finde, es existieren außer der irdischen Materie noch jene beiden uns unter dem Namen erstes und zweites Element bekannten. Hier erwähnt Descartes zum ersten Male seine vollständige Elementenlehre. Er selbst hat noch später in diese Hypothese einen einheitlicheren Gesichtspunkt gebracht.

Siehe Laßwitz, Geschichte der Atomistik S. 87 u. f.

40) Brief an Mersenne i. J. 1630, VI, 108: C'est par la connaissance de Dieu que j'ai tâché de commencer mes études, et je vous dirai que je n'eusse j'amais su trouver les fondements de la physique, si je ne les eusse cherchés par cette voie.

41) Il ne faut donc pas dire que si Deus non esset, nihilominus istae veritas essent verac; car l'existence de Dieu est la première et la plus éter-

fechter der summa indifferentia Gottes. Jede andere Anschauung hält er geradezu für heidnisch. So heißt es in einem Brief an Mersenne: Que les véritez Mathématiques que vous nommez éternelles ont été établies de Dieu et en dependent entièrement, aussi bien que tous le reste des créatures. C'est en effet parler de Dieu comme d'un Jupiter ou d'un Saturne, et l'assuyettir au styx et au dessin de dire que ces véritez sont indépendantes de lui. Ne craignez point, je vous prie d'assurer et de publier par tout, que c'est Dieu qui a établi ces lois dans la Nature, de même qu'un roy établit des lois dans son royaume. Or il n'y en a aucune en particulier que nous ne puissions comprendre si nôtre esprit se hate à la considérer, et elles sont toutes gravées dans notre âme et comme nées avec nous, de même qu'un Roy imprimerait ses lois dans le coeur de tous ses sujets, s'il en avait aussi bien le pouvoir.[42])

Demnach ist Gott imstande „zu bewirken, daß es nicht wahr sei, alle vom Zentrum zur Peripherie eines Kreises gezogenen geraden Linien wären gleich mit ganz derselben Freiheit wie die Welt zu schaffen." Diese Gedanken sollte später Kant weiter führen. Auch die allgemeinsten Naturgesetze sind von Gott eingerichtet worden, und zwar leitet sie Descartes sämtlich aus der Unveränderlichkeit[43]) Gottes ab: car[44] quel fondement plus ferme et plus solide pourrait on trouver pour établir und vérité, encore qu'on le voulût choisir à souhait, que de prendre la fermeté même et l'immutabilité qui est en Dieu! Ich habe schon früher darauf hingewiesen, wie sich dieser Irrtum bis zu Kant hin fortpflanzt. Außerordentlich wichtig war dieses Unternehmen für die Ausbildung der mechanischen Natur-

nelle de toutes les veritez qui peuuent estre et la seule d'ou procedent toutes les autres. Neue Akademieausg. B. 1, Brief 22 S. 147.

[42]) Cousinsche Ausgabe B. 1, S. 145.

[43]) Für die Unveränderlichkeit Gottes, die schon von den Scholastikern anerkannt war, bringt Suarez folgende Beweise aus der Bibel: Suarez opera B. 1 S. 54. Malachiae III, 6: ego dominus et non mutor. Numeri XXIII, 19: Non est dominus quasi homo, ut mentiatur, nec ut filius hominis, ut mutetur. Jacobus: Apud quem non est transmutatio neque vicissitudinis obnumeratio. Psalm 101. Sicut opertorium mutabis eos et mutabuntur, tu autem idem ipse es et anni tui non deficiunt.

[44]) 4. B. le monde S. 259.

anschauung. Die Grundgesetze der Bewegung werden nicht bloß als Regeln der Maschinenkunde betrachtet, sondern zu dem Range von Naturgesetzen erhoben. Das Gesetz der Erhaltung der Materie hat wahrscheinlich mit dazu beigetragen, die Materie mit der Ausdehnung zu identifizieren. Nämlich wenn die Erscheinung des Aggregatzustandes, Verdünnung und Verdichtung, mit einer Zu- und Abnahme der Qualität verbunden sein sollten, so wäre dies unmöglich ohne Vermehrung oder Verminderung der Substanz. Auch in seinem Satz von der Erhaltung der Bewegung prägt sich so recht der rein mathematische Charakter seiner Naturlehre aus, indem dabei nur auf die äußerlichen geometrischen Eigenschaften der Körper Rücksicht genommen wird. Wichtig war ferner seine allgemeine Formulierung des Trägheitsgesetzes. Schon Tartaglia (1550) und Benedetti (1586) hatten darüber Vermutungen angestellt. 1638 hatte der Genueser Baliani (1583—1666) die Eigenschaft der Trägheit als eine allen Körpern zukommende aufgefaßt. Ruhe und Bewegung beharren nach seiner Ansicht. Endlich war in Galileis Entdeckung dies Gesetz schon implicite enthalten. Nun wurde mit den psychischen Wesenheiten vollkommen aufgeräumt. Denn die Nichtigkeit der Beweggründe ihrer Einführung war jetzt nachgewiesen. Diese allgemeinen Gesetze begründen den wesentlichen Unterschied zwischen der Descartes'schen und der antiken Kosmogonie. Mit außerordentlicher Schärfe unterscheidet Descartes zwischen diesem apriorischen Teil der Naturwissenschaft und einem ursprünglich gegebenen Bewegungszustand der Materie, der nur durch Erfahrung erschlossen werden kann.[45]) Davon war bei den Alten keine Rede. Aus der Fülle der unzähligen Möglichkeiten von Welten hat Gott diese eine verwirklicht. Die Weltmaschine, sie weist zurück auf einen zwecksetzenden Gott. Es ist uns aber versagt, den

[45]) Descartes hat auch im einzelnen die Bedeutung der Erfahrung für die Wissenschaft wohl zu schätzen gewußt. In der fünften Regel wird die Philosophie getadelt, welche die Erfahrung verachtet und meint, es werde die Wahrheit aus ihrem Hirn, wie Minerva aus dem Haupte des Jupiter entspringen. Sie machen es nicht besser als die Astrologen, die, ohne die Natur der Gestirne zu erkennen oder nur ihre Bewegungen sorgfältig beobachtet zu haben, ihre Wirkungen meinen bestimmen zu können.

Zweckzusammenhang zu erkennen, der durch sie verkörpert wird. So können wir also nur hypothetisch durch Kausalerkenntnis die ursprünglich vorhandene Lagerung und Bewegung der Massen erschließen. Können doch zwei Uhren einander völlig gleichen und doch kann diese Ähnlichkeit durch eine ganz verschiedene Kombination der Räder hervorgebracht sein. In diesem Verhältnis der göttlichen Freiheit zu der Weltmaschine, ihrer Einrichtung und ihrer Entstehung findet der Idealismus der Freiheit, der die ganze Descartes'sche Philosophie durchdringt, seinen stärksten Ausdruck.

Es gilt nun die speziellere erkenntnistheoretische Begründung seiner mechanistischen Naturbetrachtung zu entwickeln. Das Denken hat seine Bedingungen in den einfachen Begriffen und Sätzen (notiones simplices), welche dem geistigen Individuum eingeboren sind. Aus der Verbindung der Wahrnehmung mit diesen einfachen Begriffen und Axiomen entsteht alle menschliche Erkenntnis. Der menschliche Geist ist also keine leere Tafel, sondern er trägt in sich die Notionen, deren er bedarf. Das menschliche Denken ist ein Konstruieren der in der Wahrnehmung gegebenen Wirklichkeit. So hat er den Standpunkt von Plato und Aristoteles fortgebildet und ihn zur weltgeschichtlichen Bedeutung erhoben. Spinoza und Leibniz waren von diesem Gedanken ganz erfüllt, Kant hat sie dann noch weiter entwickelt und systematisch begründet.[46])

Gewiß ist für Descartes nur die Erkenntnis, welche klar und deutlich ist. Daher ist eine Erkenntnis der Natur erst dann möglich, wenn die verworrene Sinnlichkeit aus ihr vollkommen elimi-

[46]) Es ist nicht wahr, daß Descartes ursprünglich geglaubt hat, die Ideen wären im menschlichen Geist wirklich aktuell vorhanden. Wenn auch zugegeben werden muß, daß sich sein Standpunkt erst durch die Einwürfe der Gegner zur vollen Klarheit entwickelt hat. „Unter angeborenen Ideen habe ich nie etwas anderes verstanden, als daß uns von Natur die Möglichkeit (potentia) einwohne, Gott zu erkennen, daß aber jene Ideen wirklich (actuales) oder daß sie irgendwelche von unserem Denkvermögen verschiedene Bilder wären, habe ich nie weder geschrieben, noch gedacht.“ (Notae in Programma quod sub finem a 1647 in Belgis editum, ad artic. 12.)

Descartes kann sich des Lachens nicht enthalten, wenn er sieht, welche Menge von Zeugen man mühselig zusammenbringt, um zu beweisen, daß Kinder keine wirkliche Kenntnis von Gott haben, solange sie im Mutterleibe seien.

niert ist, wenn sie ganz und gar umgesetzt ist in Ausdehnung, Gestalt und Bewegung. Die sinnlichen Empfindungen stehen als qualitativ verschieden selbständig einander gegenüber, wissenschaftliches Vergleichen ist aber nur im quantitativen möglich. Außerdem ist Ausdehnung und Gestalt das den Sinnen zugänglichste, sie wird zugleich getastet und gesehen. Die wesentlichste Stütze der Naturbetrachtung wurde jedoch die Theorie der Sinneswahrnehmungen.

Schon bei den jüngeren Atomisten des Altertums bildete die Subjektivität der Sinneswahrnehmungen das Korrelat des Mechanismus, und sie haben sie auch im gewissen Umfange wissenschaftlich zu verwerten gewußt. Allein für das Hauptproblem, für die Entstehung der Bilder im Auge, dafür hatten sie nur eine höchst unzureichende Erklärung gefunden. Sie glaubten, daß sogenannte Idole, höchst feine und zarte Häufchen, von den Gegenständen ausgehend, in das Auge hineingerieten. Natürlich hat diese Erklärung unauflösliche Schwierigkeiten zur Folge, setzte sie doch eine ungeheure Variabilität der Bildchen voraus. Descartes dagegen gab eine viel glücklichere Lösung dieser Frage, die Bilder der Gegenstände sind überhaupt nicht real, sie sind die Erscheinungen der im Auge stattfindenden Bewegungskomplexe. Diese Erklärung war für die mechanische Naturbetrachtung ein ungeheurer Triumph. Sind die Descartes'schen Anschauungen richtig, sind wirklich die sinnlichen Empfindungen bloße Phänomene gegenüber den Bewegungserscheinungen, dann ist die eigentliche wissenschaftliche Erklärung der physischen Welt nur mit Hilfe der mechanistischen Methode möglich. Man halte nicht die Eigenart des Organismus dagegen, der noch andere Seiten zeige als die mechanische. Aus seinen Prämissen kann Descartes die Alleinherrschaft der mechanischen Naturanschauung a priori beweisen, wie der mathematische Physiker das Vorhandensein eines bisher nicht gekannten Planeten ohne Fernrohr aus seinen Berechnungen heraus deduziert. Wir werden sehen, wie die Descartes'sche Theorie der Sinneswahrnehmungen, mit der die Berechtigung der mechanischen Betrachtung in der anorganischen und organischen Natur als allein gültiges konstitutives Prinzip steht und fällt — als bloße Hilfskonstruktion, als Mittel für die Forschung

ist sie natürlich immer brauchbar, vorausgesetzt, daß sie noch weiter zu fruchtbaren Resultaten führt —, allmählich modifiziert wird, wie die heutige exakte Psychologie einen qualitativen Unterschied zwischen räumlichen und anderen Empfindungen nicht mehr anerkennt; wie die Mathematik heute sich bescheiden muß, denselben Rang einzunehmen wie die andern Wissenschaften, so muß die mechanische Naturbetrachtung damit zufrieden sein, als eine brauchbare Forschungsmethode neben anderen benutzt zu werden. Wohl haben auch andere auf dieses ihr Schicksal aufmerksam gemacht, aber den wahren inneren Grund hatte wohl kaum einer angedeutet.

Auf die Mathematik wird zuerst die mechanische Betrachtungsweise angewendet, sie bildet gewissermaßen das Präludium zu seiner Physik. Denn in der analytischen Geometrie tritt zuerst das Bestreben hervor, die qualitativen Verschiedenheiten der räumlichen Gebilde durch die Verschiedenheit rein quantitativer Beziehungen zwischen geraden Linien auszudrücken. Wie er mit Hilfe des Trägheitsgesetzes die qualitativ verschiedenen Ursachen der geradlinigen und kreisförmigen Bewegung als überflüssig abgeschafft hat, so zeigt er jetzt, wie auch die Formen der Bewegungen auf quantitative Beziehungen zurückgeführt werden können. Aber noch weit Wichtigeres hat Descartes durch seine Entdeckung angebahnt, es tritt bei ihm hier zum ersten Male der Begriff des Werdens, der Entwicklung auf, dies zeigt sich namentlich darin, daß die Tangente als der Grenzbegriff der Sekante betrachtet wird. Hierin liegen ohne Frage die Keime zur Differentialrechnung,[47]), dieser großartigen Erfindung des menschlichen Geistes, denn von ihr an datiert eine neue Epoche in der Mathematik. Sie hat jetzt aufgehört, eine bloße systematische Wissenschaft zu sein, die starren geometrischen und algebraischen Formen, sie werden jetzt lebendig, als werdende aufgefaßt. Ungeahnte Beziehungen zwischen den einzelnen mathematischen Formen treten jetzt auf, von denen man sich vorher nichts hatte träumen lassen. Diese Umwälzung kann an Bedeutung und Charakter nur verglichen werden mit der durch Lamarck und Darwin in der organischen Naturwissenschaft vollzogenen. Die

[47]) Das Differential bezeichnet bekanntlich die Art, wie die Kurve wächst oder abnimmt, auf die Größe der Koordinaten selbst kommt es dabei gar nicht an.

Mathematik wird jetzt erst eine echte und fruchtbare Wissenschaft, genau so wie es in diesen Tagen der Zoologie und Botanik ergangen ist. Es ist dies von großer Wichtigkeit für unsere Arbeit. Wie weit diese in der Mathematik durchgeführten Entwicklungsgedanken anregend gewirkt haben auf die spätere Entwicklungstheorie des Universums, das kann freilich nicht nachgewiesen werden. Es genügt uns, gezeigt zu haben, daß derselbe Geist, der in der analytischen Geometrie herrscht, fortgewirkt hat in seiner mechanischen Physik.[48])

---

[48]) Das Bestreben, alles der Souveränität des Denkens zu unterwerfen, das bei unserm Philosophen so sehr zum Ausdruck kommt, zeigt sich auch namentlich in dem Koordinatensystem der analytischen Geometrie. Man ist dadurch viel unabhängiger geworden von den mannigfaltigen, die Beweise erschwerenden Formen der mathematischen Figuren, da man ja das Koordinatensystem ihren Launen anpassen kann. Überhaupt sollte man viel mehr darauf sehen, wie sich der Charakter eines Menschen in seinen mathematischen Entdeckungen ausprägt. Kristallisiert sich doch sogar der Charakter eines ganzen Volkes in der Art und Weise seiner mathematischen Produktion. Schon H. Hankel hat in seiner Geschichte der Mathematik ausgeführt, wie in der griechischen Geometrie der Verstand überwiegt, in der indischen die Sinnlichkeit. Die Inder verwenden das Prinzip der Symmetrie und Ähnlichkeit in einem Maße, wie es den Griechen vollkommen fremd ist. Aber auch in der neueren Zeit, meine ich, spiegelt sich in der Ausbildung der Theorie der reellen Funktionen der klare Verstand der Franzosen wieder, während in der dunkleren, aber tieferen Theorie der komplexen Variablen, in der eine so vollkommene Klarheit kaum möglich ist, sich mehr die Arbeit der Deutschen zeigt.



Jahresbericht

über

sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Benno Erdmann, H. Gomperz, H. Lüdemann, J. Pollak, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco, E. Wellmann und Wilhelm Windelband

herausgegeben

von

Ludwig Stein.



III.

Jahresbericht über die deutsche Literatur zur nacharistotelischen Philosophie (1887—1903).

Von

Adolf Dyroff, Bonn

(Schluß).

6. Adolf Dyroff, Zur stoischen Tierpsychologie, Bayr. Blätter f. d. Gymnasialschulwesen, legt 1. im 33. Band 1897 S. 399 ff. in eindringender Exegese der plutarchischen Schrift „De sollertia animalium“ dar, daß Plut. fortwährend gegen einen Stoiker chrysippeischer Richtung, etwa gegen Antipatros (von Tyros?) ankämpft, der seinerseits gegen den Schüler des Karneades, Hagnon, polemisiert habe, und entwickelt 2. im 34. Band 1898 S. 416 ff. an der Hand der Polemik des Plutarchos unter Heranziehung anderer Angaben, besonders aus Cic. de nat. deor. und Seneca epist. den Inhalt der stoischen Tierpsychologie genauer. Der Unterschied der frühperipatetischen und der stoischen Tierpsychologie wird u. a. darin gesehen, daß die Stoiker das Tierleben mit seinen Einrichtungen als Wirkung der allwaltenden Physis oder der Vorsehung zu begreifen suchten. I S. 402 wird aus Plut. soll. an. die stoische Definition der μνήμη = κατάληψις ἀξιώματος παρεληλυθότος, οὗ τὸ παρὸν ἐξ αἰσθήσεως κατελήφθη sowie die Unterscheidung zwischen ἔννοιαι als ἐναποκείμεναι und der διανοήσεις als κινούμεναι νοήσεις gefolgert (Vgl. die galenische Einleitung in die Logik [Kalbfleisch, 23. Suppl. z. Jahrb. 1897 S. 689, 2]). — Den Beweisen für den stoischen Charakter des Gegners in I konnten auch die II S. 419 als stoisch erschlossenen συζυγίαι beigesellt werden; denn die Gegensatzpaare σῶμα—ἀσώματον, ἔμψυχον —ἄψυχον (sc. σῶμα), θνητὸν—ἀθάνατον stehn bei Seneka ep. 58, 10 ff.

wo diese alle als species des (angeblichen) genus primum, nämlich „esse“ erwiesen werden sollen. Nur entspricht das animum habens bei Seneka nicht dem λογικόν bei Plutarchos, da animam habens die Pflanzen einschließt. Erst die animalia (= animam habentia) werden in mortalia und immortalia eingeteilt. Ob nicht Seneka sich an einen aristotelisch bestimmten Vorgänger anschließt? Das Sein wird von ihm dort nicht gemeinstoisch als ein, sondern als das γενικώτατον betrachtet. — I. S. 400: Die stoische Unterscheidung (s. auch D. L. VII 114) geht auf Prodikos von Keos zurück, der τέρψις mit τὴν δἰ ὤτων ἡδονήν, χαρά mit τὴν τῆς ψυχῆς ἡ., die εὐφροσύνη mit τὴν διὰ τῶν ὀμμάτων definierte (schol. zu Plat. Phaedr. 267b; M. Heinze, Eudämonismus. Leipz. Akad. 1883 S. 726, 2). Die Stoiker haben demnach wieder ihre Unterarten geschaffen. — II S. 419: Wegen der Troglodyten, die man sich südlich von Ägypten wohnend dachte, s. außer Herodot IV 183 und Aristoteles auch Strabo XVII 1, 889. — Die Quellen der Tierpsychologie des Seneka sollten einmal im Zusammenhang untersucht werden. Als Erläuterung zur oben genannten Abhandlung mag dienen

7. Adolf Dyroff, Die Tierpsychologie des Plutarchos von Chaironeia. Würzburg 1897. Gpr.

8. R. Pöhlmann, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. 1 1898 S. 88ff., führt unter Berufung auf die Phänomena des Aratos gut aus, wie sich die Stoa ihr sozialpolitisches Ideal im Kronosreich verkörpert vorstellte. Deutlicher durfte dabei hervortreten, daß dies Kronosreich in der Stoa eine rein ethisch-soziale Gemeinschaft wurde und sonach von der alten sinnlichen Frische viel verlor. Denn die damit verknüpfte Vorstellung eines allgemeinen physischen Zusammenhangs aller Dinge ist eben auch nur das Erzeugnis bloßer Abstraktion.

9. H. Schell, Das Problem des Geistes, Würzburg 1897, Akadem. Festrede S. 12, findet den Fortschritt der stoischen Logoslehre darin, daß die Logoi auch als Samenkräfte und bestimmende Wirkursachen auftreten; jedoch fehle dem Logos hier wie bei Platon die lebendige tätige Kraft und Einheit.

Vielleicht können auch folgende kleine Notizen Dienste leisten:

10. H. Schrader, Hermes 37, 1902, S. 567 ff.: Über die Homerauffassung der Stoa.

11. Derselbe, ebd. S. 572 ff.: Über ihre Rhetorik und über Berührungen mit ihr bei Telephos dem Pergamener.

Die alte Stoa.

12. Adolf Dyroff, Die Ethik der alten Stoa. Berlin 1897 (S. Calvary & Co., jetzt O. R. Reisland in Leipzig). Berliner Studien für klassische Philologie und Archäologie, N. F. II, 2.—4. Heft. XVI und 410 S.

Mein Hauptabsehen bei dieser Arbeit war darauf gerichtet, das altstoische Gedankenmaterial zur Ethik aus den antiken Berichten und aus der fragmentarischen Überlieferung herauszuschälen, um ein getreues Bild von der altstoischen Ethik zu erhalten. Es lag in der Art der Quellen begründet, daß weniger ein Bild als ein Zusammen von Eindrücken gewonnen wurde. Wollten wir es versuchen, die dürren Lehrberichte und die zerhackten Bruchstücke zu einer farbigen, lebensvollen Darstellung zu verweben, so würden wir entweder Gefahr laufen, bei der dann notwendigen Ergänzung von Zwischengliedern Eigenes statt Altstoisches zu geben oder wir müßten die späteren Stoiker zu Hilfe nehmen und würden somit höchstwahrscheinlich Späteres einschleppen. Die stoische Doktrin hat bei aller Konsequenzmacherei ihre ans Kapriziöse streifenden Eigenarten. Ich habe schon öfter gefunden, daß denkende Leute bei guter Kenntnis der stoischen Moralprinzipien mancherlei für unstoisch hielten, so etwa die Rechtfertigung des Selbstmords oder den Zynismus des Ausdrucks oder den Materialismus der Metaphysik. Andrerseits ahnt man beispielsweise bei der Lektüre von Cic. de nat. deor. II sehr wohl, daß da viel mehr, als angegeben ist, auf Chrysippos zurückgeht; man würde aber doch fehlgehen, wollte man ohne weiteres die Anordnung und Gestaltung des Stoffs oder gar die Stimmung als chrysippeisch hinnehmen. Solche Erwägungen lehren Vorsicht. Ich glaube, ihre Regeln in dem anzuzeigenden Buche nicht verletzt zu haben; im Gegenteil ist eher zu befürchten, daß altstoisches Gut aus Mangel an sicheren Belegen unterdrückt wurde. Trotz

alledem sind wir nicht berechtigt, auf Herstellung des Zusammenhangs, in dem die einzelnen Lehrsätze vorgetragen wurden, gänzlich zu verzichten. Denn fürs erste ist uns der große Zusammenhang des Systems in der von Diogenes überlieferten logischen Disposition der ethischen Fragen erhalten, und fürs zweite ist in vielen Fällen offensichtlich, wohin ein Fragment gehört. Ob mir die richtige Einstellung der Fragmente immer gelungen, ist freilich zweifelhaft. So habe ich S. 111 den Satz, es sei besser unverständig zu leben, mit Rücksicht auf den bekannten griechischen, auch bei Bakchylides vertretenen Gedanken: „Nicht geboren zu sein ist das Beste", durch den Gedanken ergänzt: „Als nicht zu leben". Eine solche Ergänzung würde in einem christlichen Systeme ganz gut dort am Platze sein, wo die Frage untersucht wird, wie Menschen, deren künftiges Los Verdammung ist, von einem allgütigen Wesen ins Leben gerufen werden können. In der Stoa fällt natürlich dieser Zusammenhang hinweg. Wenn nun auch aus dem angeführten Fragmente des Chrysippos klar wird, daß es sich darin um die Güterlehre handelt, so ist doch durch seinen Wortlaut ein anderes Vergleichsglied näher gelegt: „Es ist besser unverständig zu leben, als das unvernünftige Leben der Tiere oder gar das wahrnehmungslose Leben der Pflanzen zu führen." (Vgl. die blind übertreibende Ausführung des wohl späteren Stoikers bei Plut. comm. not. 1064 b, wo der weise Odysseus ein unverständiges Menschendasein selbst einem verstandbegabten tierischen Leben vorzieht.) Die beigefügte Begründung lautet: Das unverständige Leben setze seinerseits das vernünftige Leben voraus, das in jedem Falle wertvoller sei als das pflanzliche oder das tierische Leben. Der größere Zusammenhang des Fragments ist also wahrscheinlich der einer Antwort auf die Frage: Warum hat die Physis dem Menschen, wenn er unter Umständen notwendig unselig werden mußte, nicht lieber das Leben einer Pflanze oder eines Tieres verliehen? Die Möglichkeit, daß im Anschluß daran auch an den allgemeinen Gegensatz des Nichtseins gedacht wurde, sei damit nicht ganz in Abrede gestellt. Für die Güterlehre des Chrysippos geht freilich auch so hervor, daß er das menschliche Leben an sich nicht für gänzlich wertlos halten konnte und daß in seinen Augen nicht die blind waltende

Natur es ist, die das Leben vorzüglicher machte als den Tod. Verliert doch nach ihm die Seele des Unweisen mit dem Leben auch das individuelle Sein überhaupt. Man ersieht an diesem Beispiele, wie schwer es oft ist, aus der Anzahl möglicher Zusammenhänge den wahrscheinlichsten herauszufinden. Was die altstoische Gesamtdisposition der Ethik betrifft, so wissen wir, daß Zenon und Kleanthes eine einfache Teilung vorschlugen. Und zwar mag Zenon neben die Trieb(Ziel-)lehre die Güterlehre und die Erörterung über die Leidenschaften gestellt haben, während Kleanthes einer Zweiteilung das Wort redete. Da eigentlich erst Chrysippos das zenonische System formal ausbaute, glaubte ich mich im allgemeinen an die nach D. L. VII 84 von ihm ausgegangene Stoffgliederung halten zu sollen. Dabei war die Diogenesstelle einer eingehenden Analyse zu unterwerfen, die ergab, daß Diogenes selbst bei seinem Lehrbericht der stoischen Einteilung folgt. Daß schon Chrysippos eine zusammenfassende Übersicht der Ethik zu geben versucht hatte, erschloß ich aus einer Angabe des Stobaios und vor allem aus Buchtiteln, wie ich solche überhaupt öfter zu Folgerungen verwendete. Meine hauptsächlichste Abweichung von der chrysippeischen Anordnung bestand darin, daß der parainetische Teil der Ethik selbständig behandelt wurde, da dies derselbe wegen seiner sachlichen Verschiedenheit vom theoretischen Teil und wegen der Zersplitterung der Fragen zu verdienen schien. In der Darlegung der theoretischen Ethik der Altstoa suchte ich vor allem den Inhalt der von der Stoa in die Ethik eingeführten Trieblehre und seine Beziehung zur Ziellehre zu ermitteln. Der Zweck der ersteren scheint der gewesen zu sein, die Abhängigkeit unserer Handlungen von den Vorstellungen der Dinge zu zeigen, sodann aber auch dies, daß die Triebe des vernünftigen Lebewesens entweder von positiver oder negativer Richtung, also Hinwendung zum Ding oder Abwendung von ihm, sind und daß alle diese mannigfaltigen Operationen, vor allem die positiver Richtung, eine gemeinsame Grundlage in einem letzten unzurückführbaren normalen positiven Ziele haben müssen. In der Erörterung der Ziellehre wird S. 32ff. die zenonische Ethik als der Ausgangspunkt seines ganzen Systems betrachtet und S. 31

das ὁμολογουμένως in der Zielformel des Zenon der etymologisierenden Weise der altstoischen Terminologie entsprechend mit καθ' ἕνα λόγον (mit einstimmiger Auffassungsweise) ausgelegt, wofür dann nach S. 34 Kleanthes die Etymologie ὁμοῦ λόγῳ („in Harmonie mit der Weltvernunft") eingesetzt hätte. Chrysippos scheint zwischen Zenon und Kleanthes vermittelt zu haben. Das Verdienst der aristonischen Zielbestimmung wird als ein lediglich didaktisches angesehen; er mußte, was sonst die parainetische Ethik in besonderen Ausführungen darbot, sofort — allerdings in größter Kürze — in die Telosformel aufnehmen. Bei Herillos, der als liberaler Denker erscheint, werden Beziehungen zu den megarisch-eretrischen Sokratikern gesehen und seine Lehre von den „Unterzielen" (den Mitteln zum Endzwecke) näher zu bestimmen versucht. S. 52 ff. wird der Unterschied, der zwischen Kleanthes und Chrysippos in der Methode der Polemik gegen die Lustlehre herrscht, kurz festgestellt. Hinsichtlich der Tugendlehre wird die Einstimmigkeit der Stoa in der Grundauffassung betont und die aus der Definition der Tugend abgeleiteten Eigenschaften derselben bestimmt; hier wird S. 65 ff. geurteilt, daß Kleanthes und Chrysippos materiell darin übereinstimmten, der Weise werde sich nicht berauschen und deshalb de facto die Tugend nicht verlieren, und daß in der Melancholie die Tugend naturnotwendig mit dem ganzen vernünftigen Habitus schwinde, und S. 72 ff. angedeutet, inwiefern Menedemos von Eretria durch Polemik auf die Entwicklung der stoischen Ansicht von der Einheit der Tugend eingewirkt haben mag. S. 79 ff. werden die altstoischen Definitionen der Tugendarten aufgesucht und Abhängigkeit des Chrysippos von Sphairos vermutet. Aus dem Abschnitt über die Güterlehre nenne ich die Stelle über die Eigenschaften des Gutes und des Übels (S. 91 ff.) und über ästhetisierende Betrachtungsweise in der altstoischen Moral (S. 93 ff.), ferner über die Arten der „mittleren Dinge" (S. 101 ff., S. 115 die Annahme, daß Kleanthes den Ausdrücken προηγμένα und ἀποπροηγμένα aus dem Wege ging, Chrysippos aber energisch für die zenonische Wertlehre in die Schranken trat), aus dem Abschnitt über die Handlungen die Bemerkung S. 131, daß die Begriffe βλάμματα und ὠφελήματα wohl sozialethische Bedeutung hatten, und den Nachweis

dafür, daß der Begriff des καθῆκον auf einen gewissen Anschluß Zenons an das sittliche Bewußtsein des griechischen Volkes zurückzuleiten ist (S. 135ff.; da S. 137 eine Ausführung über den Begriff des ἐπιβάλλον), aus dem Abschnitt über die Leidenschaften das über das Studium der Ausdrucksbewegungen S. 157ff., über das Verhältnis der Leidenschaft zur Lasterhaftigkeit S. 161ff. und über die Arten der Leidenschaften S. 169ff. Gesagte. Der Nachdruck bei diesem Teile der Arbeit liegt naturgemäß nicht so fest auf der Gewinnung neuen Stoffs und neuer Gesichtspunkte, sondern eben auf der methodischen Ausscheidung des speziell Altstoischen aus den Berichten. Die Entscheidung darüber, ob mir dies gelungen ist, wird einerseits auf Anerkennung oder Verwerfung der dazu verwendeten Methode, vornehmlich den Stobaios heranzuziehen und dabei den durch namentlich überlieferte Fragmente gestützten Sätzen, außerdem den einfacheren Gedanken den Vorzug zu geben, andrerseits auf dem Versuche beruhen müssen, zuzusehen, ob die als nicht altstoisch ausgeschalteten Sätze sich irgendwie mit nachweislichen Änderungen späterer Stoiker in Verbindung bringen lassen oder mit Einwürfen des Karneades oder anderer Gegner aus späterer Zeit zusammenhängen. Dabei wäre vor allem auf Diogenes von Seleukia und Antipatros von Tarsos zu achten. Den Zitatenapparat erheblich zu vermehren, war, da Baguets Sammlung vorlag und das Neuere durch Hirzel, Susemihl und Bonhöffer meist berücksichtigt war, kaum möglich. Auch aus den von C. Prantl, Gesch. d. Logik im Abendlande I S. 404 empfohlenen Aristoteleskommentaren war nicht allzu viel zu holen. Meine Erweiterungen dieser Art habe ich nicht namhaft gemacht (so auch Cl. Baeumker, Problem der Materie S. IX). Ein beabsichtigtes Ergebnis dieses ersten Teiles meiner Untersuchungen wäre es, wenn nun die Stellen im Systeme der stoischen Ethik recht deutlich heraustäten, an denen unsere Kenntnis Lücken zeigt und wenn der allgemeine Eindruck dieser Lückenhaftigkeit verstärkt worden wäre. Es ist — dies liegt in der Art unsrer Überlieferung — weniger der Mangel der Lehrsätze, der zu beklagen ist, als der der einzelnen Begründungen und Beweise.

Aus den „Untersuchungen zur parainetischen Ethik der alten

Stoa“ (S. 181 ff.) beanspruchen wohl einiges Interesse die Auseinandersetzungen über den Weisen (Lüge und Täuschung S. 190 ff.), über die gute natürliche Anlage zur Tugend, über den Unterschied von τέλος und σκοπός, über die stoische Politik, über ihre Ansichten von der Ehe (bei den letzteren Punkten wird erläuternd auf zwei bei dem Rhetor Theon erhaltene, wohl hauptsächlich stoisch gefärbte Bearbeitungen der Sätze: Der Weise soll Politik treiben, er soll heiraten und Kinder haben, hingewiesen), besonders die breiter angelegte Beweisführung für die Abhängigkeit des pseudoplutarchischen Traktats „Über Kindererziehung“ von der chrysippeischen Pädagogik (S. 238 ff.), die Aufzeigung der merkwürdigen Methode der im Sinne der Stoa erfolgten Umdichtung („Verbesserung“) von moralisch bedeutsamen Versen (S. 305 ff.), und die Würdigung des stoischen Eintretens für die Gleichberechtigung von Mann und Frau (S. 311 ff.). In dem Kapitel: „Die geschichtliche Stellung der alten Stoa“ finden sich Hinweise auf ihre ausgedehnte kulturgeschichtliche Wirksamkeit, in den Exkursen Bemerkungen „über die Verwertung der stoischen Anekdotenliteratur“, über Beziehungen der Stoa zu Xenophon, dem Pythagoras, dem Kanon des Polykleitos und zu Xenophon, des Persaios zu den Megarikern, über Ariston von Chios und Keos, über die stoische Vorsehungslehre bei dem Rhetor Theon, über den Begriff der συνήθεια (die gewohnheitsmäßige Auffassung der Dinge, fast im Sinne Humes), ἐπίγραμμα (= „Vers“, wofür auch Herondas spricht; s. Crusius s. v.). Von den angehängten Indices wird einstweilen der über „die griechischen und lateinischen Wörter“ neben Bonhöffers Index einigen Nutzen stiften können. — Von den zu Barths Arbeit hingeworfenen Notizen gilt natürlich mehreres auch für mein Buch. Anderes in folgendem! S. XII: K. Lehrs, Populäre Aufsätze, 2. Aufl., S. 340, 1, meint sogar, alle Fragen über die Fortdauer der Seele, die sich an die Betrachtungen ihrer physischen Beschaffenheit knüpften, seien offene Fragen gewesen. — S. 8: Die Streitfrage über die Stellung der Ethik und Physik mag von Darlegungen ausgegangen sein, wie sie im 6. Buch der aristotelischen Metaphysik stehen. — S. 20, 3: Über das wirkliche Verhältnis von Chrysippos und Boethos s. Susemihl, Rhein. Mus. 46. 1891 S. 326 f. und v. Arnims Lesung der Stelle D. L.

VII 54. — S. 38, 2: Zu ἐπιγίνεσθαι s. Xenoph. Hellen. 1, 6, 28. — S. 66, 4 konnte für die Melancholie auch auf Sext. E. VII 247 verwiesen werden; vgl. Cic. acad. pr. II 7.19 (im weiteren Zusammenhang). — S. 92 Text unten: Zum Stil vgl. später S. 187 und Theophr. sens. et sensil. § 73. — S. 101: Wie εὖ παθεῖν und εὖ ἀκούειν bei den Griechen geachtet waren, ersieht man vor allem aus Pindar II 99 Christ. — S. 105: Über Sardanapal mit Bezug auf Aristoteles auch Cic. Tusc. 5, 35, 101; vgl. die von Tischer-Sorof dazu gesammelten Stellen. — S. 127,5: Vgl. Plut. Stoic. rep. 1063b und Senec. ep. 51, 2 (Baiae). — S. 136: Die Satzungen des Triptolemos zu Eleusis lauteten zu Xenokrates' Zeiten: γονεῖς τιμᾶν, θεοὺς καρποῖς ἀγάλλειν, ζῷα μὴ σίνεσθαι (Porphyr. abstin. 188, 20. J. Bernays, Theophrastos über Frömmigkeit. Berlin 1866 S. 31). — S. 187: Vgl. H. v. Arnim, Hermes 25, 1890, S. 473—495. — S. 195, 2: Zenon sollte hiermit offenbar wie Sokrates, Xenophon, Eudemos geehrt werden. — S. 196: Vgl. Schol. zu Il. Ω 536 ἄνολβος (= ἄφρων Lehrs Rhein. Mus. 1842 S. 584 Anm.) παρὰ Στωικοῖς ὁ ἀπαίδευτος, s. Cramer, Gesch. der Erziehung. — S. 208, 2: Die Forderung, daß die Frauen gemeinsam sein sollten, könnte eine besondere Spitze gegen die Heiraten innerhalb der Kasten gehabt haben. — S. 213, 1: Vgl. Plat. rep. 347 πόλις ἀνδρῶν ἀγαθῶν! Einen ähnlichen Gedanken führt Luther in einem Schreiben an Herzog Johann von Sachsen aus mit der Begründung: „Der Gerechte tut von sich selbst alles und mehr. Aber die Ungerechten tun nichts recht." — S. 232: Anarcharsis bei Cic. Tusc. 5, 32, 90. (Menand. fr. 533 Kock. Stob. flor. 86,6.) Vgl. R. Heinze Philol. 50 1891 S. 458ff. — S. 233, 3: Vgl. Senec. clem. I 19, 3. — S. 259: Xenoph. mem. I 1, 16 fehlt z. B. αἱρετόν und φευκτόν. — S. 261, 6: Vgl. Aeschines 1, 7, 9, 10, 11, 137. — S. 262,3: Vgl. Senec. benef. IV 34, 4. — S. 263: Zu ἐναποτυποῦν usw. vgl. Plat. Theaet. 50 d. 191 c. d. Epikuros bei D. L. X 49. — S. 280: Die Stoiker gegen die μοιχεία auch bei Orig. c. Cels. VIII 63 p. 385 Hoesch (Usener Epicurea p. 322). — S. 282: Über ὑπόνοιαι vor Platon s. rep. II 17 (378). — S. 292, 2: καθῆκε heißt Plut. 13b „zuführen" (καθιέναι). — S. 293, 3: Nach Aeschin. 1, 7 sprach auch das athenische Gesetz nur von freien Knaben. — S. 329, 1: Allegorische Erklärungsweise bei Prodikos

Cic. nat. deor. I 42, 118. Sext. E. math. IX 18; 51f. (Überweg-Heinze S. 107). — S. 326ff.: Die Skävolalegende ist nach R. v. Scala, Festgruß aus Innsbruck an die 42. Philol.-Vers. Innsbruck 1893 S. 117—150 stoisch gefärbt (vielleicht auch die Geschichte von der Mutter der Gracchen?). Das Gedicht Aetna, s. S. Sudhaus Ausgabe 1897. — Für Cic. de orat. s. Th. Stangl, Tulliana. München 1897. Festschr. d. Luitpoldg. Orig. in gen. hom. 14, 3 nennt die drei Schwestern Logik, Physik, Ethik die drei Weisen aus dem Morgenlande. Luther stellte Ciceros de offic. bedeutend über die Ethik des Aristoteles, die Ende des Mittelalters in den Schulen traktiert wurde; s. Fr. Paulsen, Gesch. d. gelehrt. Unterr. I 2. Aufl. 1896 S. 182, 1, 8; auch oben zu S. 213, 1 und Barth S. 157, 8. — Comenius zitiert Didactica magna XXXIII 15 den Chrysippos. Während Goethe, Aus meinem Leben Wahrheit und Dichtung (Reclam S. 23), die Tugenden der Stoiker höchst nachahmenswert fand und um so mehr, als durch die christliche Duldungslehre ein ähnliches empfohlen wurde, meint Hume, „Über den menschlichen Verstand“ V 1, Epiktetos und die Stoiker hätten aus ihrer Philosophie ein verfeinertes System des Egoismus gemacht. Vgl. VIII 2 (S. 93 v. Kirchmann). — S. 347,1: S. jedoch Cic. Tusc. 5, 34, 98 und Tischer-Sorof z. St. — S. 377: Der Ausdruck συναίτια ist aus Plat. Timae 46 c. 76 d., vgl. die „dienenden Ursachen“ 58e—69a und s. Cl. Baeumker, Problem d. Materie S. 118ff. — S. 378 unten: Die Konjektur ist unzutreffend. — S. 392: περίστασις ist nach Phrynichos stoisch für συμφορά. — Von den Rezensionen meiner Arbeit führe ich wegen ihres lehrreichen Gehalts oder wegen aufklärender Bemerkungen an die von P. Wendland, Berl. philol. Wochenschrift 17, 1897 S. 1377ff., A. Bonhöffer, Wochenschr. f. klass. Philol. 15, 1898, S. 1345ff., S. Mekler, Zeitschr. f. d. österr. Gymnas. 5, 1899, S. 432ff.

S. weiter

13. A. Dyroff, Zur Ethik der alten Stoa. Archiv 11. 1897. S. 491 ff. (Zur Einteilung der stoischen Ethik). 12. 1898. S. 55ff. (Zur Vorgeschichte).

14. H. v. Arnim, Bemerkungen zum Index Stoicorum Herculanensis. Wiener Sitzungsberichte 143. 1901 No. XIV. 13 S.

gewinnt durch Interpretation des herkulanensischen Papyrus 1018 allerlei Einzelheiten zu Zenon, Kleanthes, Persaios und Dionysios Metathemenos.

15. M. Pohlenz, De Posidonii libris περὶ παθῶν. 24. Suppl. z. d. Jahrb. f. klass. Philol. 1898 S. 535 ff. hat auch Gelegenheit, über die stoische und zwar vorwiegend über die chrysippeische Ansicht von den πάθη zu sprechen.

16. K. Prächter, Zu Kleanthes fr. 91. Archiv 12. 1898 S. 303 f.

17. L. Radermacher, Philol. 59, 1900, S. 162 gibt den Suidas s. v. εὐφημία (durch Älian) erhaltenen Vers εὐφημία γὰρ εὐκολώτατος πόνων unter Vergleichung von U. v. Wilamowitz-Möllendorff, Index schol. Gött. 1893, S. 22 unserem Ariston.

18. Ioannes ab Arnim, Stoicorum veterum fragmenta. Volumen II Chrysippi fragmenta logica et physica. Lipsiae 1903 (Teubner). VI und 348 S. Die ganze Sammlung darf schon jetzt mit Freuden begrüßt werden. Sie soll uns demnächst im dritten Band die ethischen Fragmente des Chrysippos sowie die Fragmente der Stoiker vor Panaiitios (Diogenes v. Seleukia, Antipatros von Tarsos u. a.), später aber im ersten Band die Fragmentsammlung zu Zenon, Kleanthes und ihren Schülern, sowie die Prolegomena zum ganzen Werk bringen, während die Indices in einem Sonderhefte erscheinen werden. Der zweite Band ist mit Fug zuerst ausgegeben worden, da gerade ein Überblick über die logischen und physikalischen Fragmente der chrysippeischen Werke das dringendste Bedürfnis der gelehrten Welt war. Für Zenon und Kleanthes konnte Pearson genügen, für die „Moralia" des Chrysippos bieten einstweilen die Bearbeitungen seiner Ethik einigen Ersatz. Wir sehen nun hier zusammengestellt die Zeugnisse über des Chrysippos Leben und Schriften, seine Äußerungen über das Wesen und die Einteilung der Philosophie, hauptsächlich aber die Bruchstücke zur Logik und Physik, und zwar im Vergleich mit der gemeinstoischen Lehre. Die Anordnung der Fragmente erfolgt nach Stichworten, die natürlich gerne den Buchtiteln entnommen sind. Daß die Ausgabe allen Anforderungen, die heute an eine wissenschaftliche Ausgabe gestellt werden, vollkommen entspricht,

bedarf nicht der ausdrücklichen Versicherung. Sehr angenehm berührt es auch, daß die Stellen oft so ausgehoben sind, daß der weitere Zusammenhang klar wird, während anderwärts ein kurzer lateinischer Zusatz über den weiteren Verlauf des Textes unterrichtet. — S. 11, 45 dürfte Κακῶν wohl besser mit kleinem Anfangsbuchstaben gedruckt sein. — S. 33, 8: Daß Laertios Diogenes einen Widerspruch bei Chrysippos feststellt, ist etwas auffallend; doch ist die Konjektur πρὸς αὐτόν wohl unumgänglich. — S. 153, 26: Vgl. Anonymus Londinensis ed. H. Diels, Berolini 1893, XIV 15 συνφθάρσιν usw. und Diels dazu. Das σῶμα διὰ σώματος διελθεῖν vom Anonymus bekämpft 38, 29. 39, 4. 11 (s. Diels im Index). — S. 196, 25: Vgl. Anonym. Londinensis XXX 18 und Diels dazu.

*19. W. Crönert, Die λογικὰ ζητήματα des Chrysippos und die übrigen Papyri logischen Inhalts aus der herkulanensischen Bibliothek. Vorläufige Bearbeitung. Hermes 36, 1901, S. 552ff. Vgl. mit dieser wichtigen Veröffentlichung des trümmerhaften Bruchstücks zur Rhetorik. v. Arnim, Chrysippi fragmenta. S. 96ff.

20. H. Usener, Rhein. Mus. 55. 1900. S. 293: Vater und Sohn sind schon in der chrysippeischen Theologie Eines. Der Vater = Zeus, der Sohn = Apollon.

21. E. Oder, Suppl. z. Philologus, S. 288, 73: Zur Grundwasserfrage bei Chrys.

22. A. Körte, Rhein. Mus. 55. 1900. S. 131ff.: Der Kommentator Chrysippos der Pindarscholien ist „ein recht dürftiger Geselle“ und kann nicht der Stoiker Chrys. sein (gegen Boeckh).

Die mittlere Stoa.

23. Maximilian Pohlenz, De Posidonii libris περὶ παθῶν. Jahrb. f. klass. Philol., 24. Suppl. 1898 S. 535ff. unterzieht sich der verdienstlichen Aufgabe, aus Galenos De Hipp. et Plat. placit. die posidonianische Theorie der Leidenschaften herauszuschürfen, soweit dies überhaupt möglich, verfolgt sodann die Lehre von den Leidenschaften bei Cicero, Plutarchos, Seneca, Nemesius u. s. w. und handelt S. 609ff. über das eigene Werk des Poseidonios zur Frage.

24. C. Vick, Hermes 37, 1902, S. 229ff.: Sext. adv. math. IX, 49—136 geht auf Pos. περὶ θεῶν zurück.

25. F. Malchin, Rhein. Mus. 53, 1898, S. 493ff. dient der Berichtigung, vor allem aber der Verteidigung seiner Forschungen zur Meteorologie des Pos. (De auctoribus quibusdam, qui Posidonii lib. meteorol. adhibuerunt, Rostock 1893, Diss.) gegenüber E. Martinis Angriffen (Quaestiones Posidonianae, Leipzig 1896).

26. Edwinus Mueller, De Posidonio Manilii auctore spec. I. Bornae 1901, Leipziger Diss., 39 S. erntet die Früchte der von Malchin und Fr. Boll (Claudius Ptolemäus) gesäten Keime, indem er darangeht, Achilles (= Diodoros), den liber περὶ κόσμου, Senekas quaest. nat., Geminus, Manilius, Plinius I, II unter sich und mit Kleomedes, Areios Didymos, Aetius, Laertios Diogenes zu vergleichen und andere Benutzer des Poseidonios wie Philo de aetern. mundi, Ovidius (metam. XV, 237ff.), Strabon zur Stütze heranzuziehen. Das Schriftchen zeugt von besonnenem Urteil, guter Methode und Umsicht.

27. Eugen Oder, Ein angebliches Bruchstück Demokrits, 7. Suppl. z. Philologus 1898 zeigt Seneka auch im III. Buch der Quaest. nat. von Poseidonios abhängig, sucht des letzteren Wasserlehre nachzukonstruieren und bringt sein Verhältnis zu Asklepiodotos, Strabon, Varro, Vitruvius und zu den Geoponika V zur Sprache (die Stellen im Index S. 383).

*28. Fr. Schühlein, Untersuchungen über des Posidonius Schrift περὶ ὠκεανοῦ. Freising 1900, Gpr. 44 S.

29. J. Kaerst, Philol. 56. 1897. S. 644: Pos. huldigt in seiner Auffassung der Geschichte der „deisidämonischen“ Erklärungsweise, nach der Gott moralische Fehler bestraft.

30. Willy Scheel, Philol. 57. 1898, S. 583f.: Pos. als Quelle Cäsars und Strabons für germanische und gallische Verhältnisse. Die Feststellung ist nicht ohne Wert, da sie vermuten läßt, daß Poseidonios ganz ähnlich wie Tacitus im Leben der Naturvölker den göttlichen Funken der Tugenden gesehen hat.

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Literatur.

Arleth, E., Die metaphysischen Grundlagen der aristotelischen Ethik. Prag.

Baumann, J., Deutsche und außerdeutsche Philosophie der letzten Jahrzehnte. Gotha.

Camerer, Theod., Spinoza und Schleiermacher. Stuttgart.

Ewald, O., Nietzsches Lehre in ihren Grundbegriffen. Berlin. E. Hofmann und Co.

Grarze, Johs., Die Prinzipien der Ethik bei Fries und ihr Verhältnis zu den Kantschen. Dessau.

Goldstein, Die empirische Geschichtsauffassung D. Humes. Leipzig, 1903.

Hoffmann, H., Die Leibnizsche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Stellung. Tübingen. J. C. B. Voss.

Körbel, Dr. A., Beiträge zur Geschichte der gen. Naturphilosophie. Brüx, 1903. F. Herzwurm.

Paracelsus, Th., Das Buch Paragranum, herausgegeben von Dr. phil. Frz. Strunz. Leipzig. Eugen Diederichs.

Richter, R., Fr. Nietzsche, sein Leben und sein Werk. Leipzig.

Rydberg, V., Leibniz' Theorien und der Schopenhauer-Hartmannsche Pessimismus. Übersetzt aus dem Schwedischen von J. Fredbag. Leipzig. J. Ambrosius Barth.

Sänger, E., Kants Lehre vom Glauben. Leipzig.

Strunz, Frz., Th. Paracelsus, Sein Leben und seine Persönlichkeit. Leipzig. Eugen Diederichs.

Syrkin, N., Empfindung und Vorstellung. (In Berner Studien. Herausgegeb. von L. Stein).

Wentscher, E., Das Kausalproblem in Lotzes Philosophie. Abh. z. Philosophie und ihrer Geschichte von B. Erdmann. 16. Heft. Halle.

Willner, H., Des Achlard von Bath Traktat de eodem et diverso. In Beiträge zur Geschichte d. Philos. des Mittelalters von Cl. Bäumker und G. v. Hertling. 4. Bd, H. I. Münster.

Zimpels, J., D. Humes Lehre vom Glauben und ihre Entwicklung von Treatise zur Inquiry. Berlin. Mayer und Müller.

B. Französische Literatur.

Couturat, L., Opuscules et fragments inédits de Leibniz. Paris.

C. Englische Literatur.

Duff, Rb. A., Spinoza's political and ethical Philosophy. New-York.
Munro, R., Schleiermacher, personal and speculative. London.
Orr, J., David Hume and his Influence on Philosophy and Theology. London.

D. Italienische Literatur.

Bertazzi Grassi, G. B., L'inconscio nella filosofia di Leibniz. Catania.

Eingegangene Bücher.

Adickes, E., Vier Schriften des Herrn Professors Kappes, auf ihre Herkunft untersucht. Berlin 1903. Mayer & Müller.

Brockdorff, Baron Cay von, Das Studium der Philosophie mit Berücksichtigung der seminaristischen Vorbildung. Kiel 1903. Universitätsbuchhandlung.

Dacqué, E., Der Deszendenzgedanke und seine Geschichte vom Altertum bis zur Neuzeit. München 1903. Ernst Reinhardt.

Dessoir, M. und P. Menzer, Philosophisches Lesebuch. Stuttgart 1903. Ferd. Enke.

Dilles, L., Weg zur Metaphysik als exakter Wissenschaft. I. Stuttgart 1903. Fr. Frommanns Verlag.

Döll, H., Goethe und Schopenhauer. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Schopenhauerschen Philosophie. Berlin 1904. Ernst Hofmann & Co.

Dreßler, M., Die Welt als Wille zum Selbst. Eine philosophische Studie. Heidelberg 1904. Carl Winters Universitätsbuchhandlung.

Drews, A., Nietzsches Philosophie. Heidelberg 1904. Carl Winters Universitätsbuchhandlung.

Eisler, R., Wörterbuch der philosophischen Begriffe. 2. Aufl. 1. Lfg. Berlin 1904. E. S. Mittler & Sohn.

Giarratano, C., Il pensiero di Francescho Sanchez. Napoli 1903. L. Pierro e Figlio.

Halpern, J., Schleiermachers Dialektik. Berlin 1903. Mayer & Müller.

Hardy, E., Buddha. (Sammlung Göschen Bd. 174.) Leipzig 1903. G. J. Göschen.

Jellinek, Arthur L., Bibliographie der vergleichenden Literaturgeschichte. I. Berlin 1903. Alexander Duncker.

Joël, K., Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik. Progr. Basel 1903.

Kant, J., Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. 3. Aufl. Hrsg. von K. Vorländer. Leipzig 1903. Dürrsche Buchhandlung.

Katzer, E., Das Problem der Lehrfreiheit und seine Lösung nach Kant. Tübingen 1903. J. C. B. Mohr.

Kronenberg, M., Kant. Sein Leben und seine Lehre. 2. Aufl. München 1904. C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung.

Kutna, G., Egoismus und Altruismus als Grundlage des Sittlichen. Berlin 1903. Mayer & Müller.

Laurila, K. S., Versuch einer Stellungnahme zu den Hauptfragen der Kunstphilosophie. I. Berlin 1903. Mayer & Müller.

Liebe, R., Fechners Metaphysik im Umriß dargestellt und beurteilt. Leipzig 1903. Dieterichsche Verlagsbuchhandlung.

Lombardo-Radice, G., Osservazioni sullo svolgimento della dottrina delle idee in Platone. Parte I. Firenze 1903.

Michalcescu, J., Darlegung und Kritik der Religionsphilosophie Sabatiers. Bern 1903. Scheitlin Spring & Cie.

Montgomery, Rev. G. R., The Place of Values. Bridgeport 1903.

Nietzsche, F., Werke Bd. IX. Nachgelassene Werke aus den Jahren 1869 bis 1872. Bd. X. Nachgelassene Werke aus den Jahren 1872/73 bis 1875/76. Leipzig 1903. C. G. Naumann.

Portig, G., Die Grundzüge der monistischen und dualistischen Weltanschauung. Stuttgart 1904. Max Kielmann.

Romundt, H., Kirchen und Kirche nach Kants philosophischer Religionslehre. Gotha 1903. E. F. Thienemann.

Ruge, A., Unser System. Hrsg. von Clair J. Grece, L. L. D. Frankfurt a. M. 1903. Neuer Frankfurter Verlag.

Schneider, A., Die Psychologie Alberts des Großen. I. Teil (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters Bd. IV, Heft 5). Münster 1903. Aschendorffsche Buchhandlung.

Spitzer, H., Hermann Hettners kunstphilosophische Anfänge und Literarästhetik. Bd. I. Graz 1903. Leuschner & Lubensky.

Stange, C., Das Problem Tolstojs. Leipzig 1903. Dieterichsche Verlagsbuchhandlung.

Stange, C., Der Gedankengang der „Kritik der reinen Vernunft". Ein Leitfaden für die Lektüre. 2. erweit. Aufl. Leipzig 1903. Dieterichsche Verlagsbuchhandlung.

Stoicorum veterum fragmenta collegit J. ab Arnim. vol. III. Leipzig 1903. B. G. Teubner.

Valentiner, Th., Kant und die Platonische Philosophie. Heidelberg 1904. Carl Winters Universitätsbuchhandlung.

Wandschneider, A., Die Metaphysik Benekes. Berlin 1903. E. S. Mittler & Sohn.

Weber, H., Hamann und Kant. München 1904. C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung.

Windelband, W., Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 3. Auflage. Tübingen 1903. J. C. B. Mohr.

Wundt, W., Ethik. 3. umgearb. Aufl. 2 Bde. Stuttgart 1903. Ferdinand Enke.

Zimels, J., David Humes Lehre vom Glauben und ihre Entwickelung vom Treatise zur Inquiry. Berlin 1903. Mayer & Müller.

Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XVII. Band 3. Heft.

XI.

Hobbes-Analekten.

Ich lege hier eine Reihe von Dokumenten vor, die für Leben und Lehre des Hobbes Bedeutung zu haben scheinen. Der größere Teil ist ungedruckt, andere sind nicht gehörig publiziert oder schwer zugänglich.

I.

Englische Briefe des Hobbes (chronologisch geordnet).

1. (ungedruckt): MS. Bibl. Bodl. 1104. 6 Copie aus salc. XVII.

To my Lady Devonshire.

May it please your Ladyship,

I have made an Epistle dedicatorie to my Lord according to the forme which your Ladiship gave me leave to use. Wherein I have intended to do his L. P. honor, as far as my discretion and the nature of an epistle will permitte. But because I may faile through ignorance to do what I intend, and it is my duty to acquaint your Ladiship with my doings, in things that concerne my Lord. I have sent it to you to correct or alter as shall seem necessary to your Ladiship's better judgment. Humbly desiring it may be sent up again, as soon as conveniently may be, because the Presse will shortly be ready for it. So I humbly take leave, beseeching your Ladiship to hold a good opinion of me (especially touching my

dutifull respect to you and just estimation of your noble Virtues) without which no benefit bestowed upon me can be comfortable.

Your Ladiship's most dutifull & obedient
Servant
Tho: Hobbes.

London. From Your Lap^s house Nov. 6. 1628.

Dieser Brief bietet einiges Interesse durch den Zusammenhang mit Ereignissen, die für Hobbes' Leben von großer Bedeutung waren. Wenige Monate vor dem Datum des Briefes war der zweite Earl of Devonshire, Altersgenosse, Freund und Patron des Hobbes, mit Tode abgegangen. Es war ein vorzeitiges Ende[1]) und ein schwerer Schlag für sein Haus, nicht zum wenigsten für den Gelehrten, der „20 Jahre lang in seinem Dienste gestanden hatte". Sein Dienst war anfangs der eines Tutors, dann auch Reisebegleiters, endlich. in freier und angenehmer Stellung, eines Privatsekretärs gewesen. Man darf mit Sicherheit annehmen, daß seine Lage in den letzten beiden Jahren, nachdem sein Herr dem Vater sukzedierte, noch erheblich gewonnen hatte, und daß von dieser Zeit ganz besonders gilt, was der Greis in seiner versifizierten Selbstbiographie rühmt: „Es war bei weitem die köstlichste Zeit meines Lebens und kehrt mir noch jetzt gar oft in lieblichen Träumen wieder." Sie gewährte ihm, was seine Wißbegier brauchte: Muße und Bücher. Der Graf, aus eigenem Antriebe beflissen, seine Bibliothek zu ergänzen, wird dabei nach den Wünschen des gelehrten Freundes sich gerichtet haben: „Bücher aller Art gewährte er meinen Studien." Und „es gab niemanden, in dessen Hause man weniger die Universität entbehrte als in dem seinen," schrieb er unmittelbar nach

[1]) „Hoc quoque anno (1626) obiit Guilelmus Cavenditius Devoniae Comes, Neophytus, Opibus, Praediis aliisque proventibus clarus, Caeterorum Procerum sumptuosam laetitiam profusa luxuria superavit: qui cogitavit sibi se natum esse et suis voluptatibus. Itaque splendidissimo rerum omnium apparatu lautiores hospites excepit. Parum abfuit quin ditissimae familiae opes, sapientia et moderatione Patris amplificatae constitutaeque, Magnificentiae studio dissiparentur: nisi diutino morbo, ex crapulâ contracto, in medio robore aetatis extinctus fuisset" Johnston Rerum Britanniae Hist. lib. XXII p. 757 ed. Amstelod. 1650.

dem Tode des Patrons in der Widmungs-Epistel der Thukydides-Übersetzung an dessen zehnjährigen Sohn. Auf diese Widmungs-Epistel bezieht sich der vorliegende Brief. Er legt sie der verwitweten Gräfin, der Mutter des unmündigen Earl, an den die Widmung gerichtet ist, zur Prüfung vor: sie möge darin berichtigen oder ändern, was sie für nötig halte. Um rasche Erledigung wird gebeten, weil die Presse binnen kurzem fertig dafür sein werde. Wie es scheint, ist das Buch noch in dem zu Ende gehenden Jahre herausgekommen; an der Drucklegung wird nur noch der Bogen, der diese Widmung enthalten sollte, gefehlt haben. Es wäre interessant, zu wissen, ob die Dame irgendwelche Änderungen vorgenommen hat, und welche? und welchen Eindruck Hobbes davon empfangen hat. In der erwähnten Vita sagt er bündig: „Alsdann verließ ich, mit zu wenig Rücksicht behandelt *(nimium neglectus)*, das vertraute Haus.“ Er nahm einen neuen Dienst als Lehrer und Reisebegleiter an. Dies, obgleich ihm der Patron eine Jahrespension von 80 £ ausgesetzt hatte, „damit er nicht nötig habe, in fremden Dienst zu gehen“ *(Vita carm. expressa)*, Worte, die vielleicht im Testamente selber gebraucht waren. Dies Testament aber hinterließ verwickelte und schwierige Vermögensverhältnisse. Einem großen Landbesitz und wertvollem Schatz in Preziosen usw. stand eine schwere Schuld in barem Gelde gegenüber. Der Erblasser hatte durch eine Parlamentsakte sich zum Verkaufe eines umfassenden Teils der Ländereien ermächtigen lassen. Er hatte seine Witwe als Testamentsvollstrecker und als Vormund seiner Kinder eingesetzt. Diese nahm sich der Regelung mit so großer Energie an, daß später Mißhelligkeiten zwischen ihr und dem mündig gewordenen Erstgeborenen entstanden. In der merkwürdigen Akte, die Hobbes darüber aufgesetzt hat, heißt es: (nach dem am 20. Juni 1628 erfolgten Tode des Testators) machte sich die Mutter des jungen Earl nicht nur daran, sein Vermögen zu verwalten, die zum Verkauf bestimmten Ländereien zu verkaufen, sondern auch die inzwischen noch stark angewachsenen Schulden zu bezahlen, und die Legate auszukehren, so rasch, als die Mittel dazu sie in den Stand setzten, es zu tun.“ Das kleine Legat für den ehemaligen Privatsekretär spielte freilich im Vergleiche zu

anderen Verpflichtungen keine Rolle; dennoch dürfte die Dame es mit jenem nicht eilig gehabt haben, und von Hobbes, der auch gegen den Schein der Interessiertheit in Geldsachen die Abneigung des Gentleman hegte, darf mit Sicherheit vorausgesetzt werden, daß er auf seine Ansprüche nicht gepocht hat. Dennoch mag der Witwe etwas derartiges hinterbracht worden sein, wenn Hobbes, was sehr nahe lag, im Interesse der Erben irgendwelche Kritik an ihren Maßnahmen geübt hat. Der Schluß des Briefes lautet: „So nehme ich demütig Abschied, indem ich Ew. Gnaden ersuche, eine gute Meinung von mir zu behalten (besonders inbezug auf meine pflichtschuldige Achtung für Sie und gerechte Würdigung Ihrer edlen Tugenden), ohne welche gute Meinung keine mir verliehene Wohltat ersprießlich sein kann.“ Der Brief ist aus London datiert; Hobbes verweilte in dem unlängst von seinem verstorbenen Freunde angekauften *Devonshire House* in der Piccadilly-Straße (noch heute der Stadtpalast der Familie). Jener Satz läßt aber vermuten, daß sein Ausscheiden aus dem Haushalte schon beschlossene Sache war. Die letzten Worte deuten auf eine Verstimmung. In der erwähnten Akte heißt es kurz, bei Erwähnung seiner Zurückberufung 1631: „Thomas Hobbes . . . war Privatsekretär ihres Gemahls gewesen und hatte diesem 20 Jahre lang gedient; nach dem Tode seines Herrn und Lords wurde ihm Décharge erteilt; gleichwohl nahm er die (1631 angebotene) Stellung an: außer anderen Gründen bestimmte ihn hauptsächlich dieser, daß die Tätigkeit ihn nicht sehr von seinen Studien ablenken würde.“ Vielleicht war seine Berufung und die Entlassung des bisherigen Tutors durch die von der Witwe gewonnene Überzeugung bestimmt, daß sie dem Vertrauten ihres Gatten Unrecht getan hatte. —

2. (ungedruckt): Ibid. 1104. 14. Copie wie 1.

To Mr. Cavendish.

Most Noble Sir,

I am far from believing the reports that come hither concerning your conversation at Paris. Nevertheless for the satisfaction of my particular affection to yourself, and of my long obligation to your

house, I have taken occasion thereby to use the priviledge of my study to write unto you a word or two touching the nature of those faults that are reported of you. And seeing I believe you are no more guilty of them than all other men of your age, I hope, how severely soever I shall censure the crime, you shall have no cause to think I censure you, but that I say is rather counsayle for the future then reprehension of any thing past. Which I shall leave to your choyce to weigh as the humble advice of a servant, or to laugh at it, or call me foole or Thucidides for my presumption. First therefore I must humbly beseech you to avoyd all offensive speech, not only open reviling but also that Satyricall way of nipping that some use. The effect of it is the cooling of the affection of your servants, and ye provoking of the hatred of your equalls. So that he which useth harsh language whether downright or obliquely, shall be sure to have many haters, and he that hath so, it will be a wonder if he have not many just occasions of Duell. Of which though the immediate cause be in them that give such occasion, yet is he originally to blame that deserved their hatred. And of the two, quipping and reviling, the former is ye worse, because being the same injury, it seems to hide itself under a double construction, as if a man had a good will to abuse another but were afraid to stand to it. Whereas the words of a gentleman should be perspicuous and justifiable and such as show greatness of couradge, not of spleene. To encouradge inferiors, to be cheerfull with one's equalls and superiors, to pardon the follies of those one converseth withall, and to helpe men off, that are fallen into the danger of being laught at, these are signs of noblenesse and of the master spirit, whereas to fall into love with oneselfe upon the sight of other men's infirmities, as they do that mock and laugh at them, is the property of one that stands in competition with such a ridiculous man for honor. They are much deceived that think mocking witte, for those be few that cannot do it. And what witte is it to loose a frend though the meanest in the world for the applause of a jest? This fault I know is no more yours than every mans that adversity or age hath not driven from it, and therefore I think I may without offence represent it to you in its owne nature, that is as the

most unnoble thing in the world. If a man could value himself moderately, and at the rate that other men hold him currant, examining what true and just title he hath to pretend to more respect and priviledge than others, and that done would not (as children that cry for every thing that is denyed them) expect more than is due, and when he cannot have it fall into choller, I think it were not possible for that man either out of passion or in passion to be offensive. Secondly I beseech you take no occasions of quarrell but such as are necessary and from such men only as are of reputation. For neither words uttered in heate of Anger, nor the words of youths unknown in the world, or not known for virtue are of scandall sufficient to ground an honourable duellon. When two boys go out of the Academie to Pré aux cleres, no man but thinks them boys as before. Nor is their act valour. For having engaged themselves rashly they are forced to the feild with shame, and expect their adversary with cold hartes. and praying that he may be prevented. Does the world call this valour?

Lastly I think it no ill counsell, that you profess no love to any woman which you hope not to marry or otherwise to enioy. For an action without designe is that which all the world calls vanity. And now I have done my tedious discourse which I would not have written without a great opinion that you can heare reason patiently, and that your nature is so good as to pardon the boldness and indiscretions that proceed from true affection and duty as this does from me who am

Your most obedient and most humble servant

Chattisworth Aug. 22. 1638. *Tho: Hobbes.*

Schreiben eines Mentors, in behutsam gewählte Formen eine scharfe Moralpredigt einkleidend. Nachsichtig, ja nachgiebig gegen die Fehler der Jugend, die Gesichtspunkte der Lebensweisheit für einen jungen Mann von Stande hervorkehrend. Ungeachtet der Überschrift, worin die dem Adressaten zukommenden Titel ignoriert werden, kann ein Zweifel nicht bestehen, daß der Brief an den jungen Earl of Devonshire gerichtet ist, den Hobbes (nach der *Vita carm. expr.*) sieben Jahre lang unterrichtet hatte, das will

sagen von 1631 bis 1638, in welchem Jahre der Zögling seine Mündigkeit (mit 21 Jahren) erlangte.[2]) Kurz vorher hatten sie, zurückkehrend von Italien, acht Monate zusammen in Paris zugebracht, wo Hobbes zuerst in die philosophischen Kreise Eingang fand und mit Mersenne freundschaftlich bekannt wurde. Dies war 1637 und vielleicht in 1638 hinein. Nach dem Briefe muß man annehmen, daß Hobbes allein nach England abgereist ist und den jungen Lord allein in der Pariser Gesellschaft zurückgelassen hat, die ohne Zweifel den flotten und reichen Kavalier wohl empfangen hatte. Vermutlich ließ sich die Mutter, oder aber Hobbes selber, von einem zuverlässigen Landsmann, der Gelegenheit hatte, das Treiben zu beobachten, Bericht erstatten. Der Bericht hat nicht allzu günstig gelautet. Es scheint, daß Hobbes sich ein wenig in ihm getäuscht und ihn — kein Wunder — für reifer gehalten hat als er war. Bisher hatte der Pädagoge alle seine Schritte gelenkt; er bewegte sich nun frei in der Welt. Vielleicht hatte Hobbes mit Bedacht ihn vor seiner Heimkehr und Mündigkeitserklärung flügge werden lassen; vielleicht hatte er für weise gehalten, gerade im Auslande, und gerade in Paris, der hohen Schule der Courtoisie, einem Edelmann den letzten Schliff zu geben und ihm Gelegenheit zu geben, diesen zu bewähren, ehe er in London und in der Heimat die ihm bestimmte große Rolle übernehmen werde. (Das politische Gewitter stand freilich schon am Himmel, das während des folgenden Jahrzehntes auf den Frieden des Hofes und der Aristokratie hinabfahren sollte.)

Der Brief ist im Tone des väterlichen Freundes gehalten. Er fühlt sich sicher, daß seine Mahnungen, Warnungen, Ratschläge Gehör finden. Sein Vertrauen in den offenherzigen, intelligenten Jüngling — „er hatte eine rasche Auffassung und zugleich ein gutes Gedächtnis", heißt es in der *Vita carm. expr.* — ist nicht erschüttert. Daß dieser eine große Liebe und Verehrung für seinen Lehrer hegte und auf seinen Rat entscheidendes Gewicht legte,

[2]) Nach Cole's Esc. lib. III p. 240 Bibl. Harl. war der Knabe beim Tode seines Vaters (20. IV 1628) 10 Jahre, 8 Monate und 10 Tage alt. Demnach geboren 10. X. 1617. Mithin hatte er seine Mündigkeit zur Zeit dieses Briefes noch nicht erreicht.

geht für jene Zeit am sichersten aus der mehrerwähnten *MS. Narrative* hervor; für spätere Zeit ist es sonst bezeugt (vgl. Hobbes' Leben und Lehre S. 65 nach Sorbières Voyage en Angleterre). Der Knabe scheint, nach Zeile 12 dieses Briefes, seinen Lehrmeister im Scherze Thucydides genannt zu haben, welcher harmlose Neckname aus dem Studium und der Übersetzung, die Hobbes dem grichischen Historiker gewidmet hatte, sich hinlänglich erklärt.

Auf drei Stücke richteten sich die Klagen, die daheim eingegangen waren; wenigstens läßt sich dies vermuten nach der Einteilung des Mentor-Briefes, der sich auf die drei Stücke bezieht. Sie decken sich nicht völlig mit den drei, die nach Goethe „kein Ritter jemals los wird" („Widersacher, Weiber, Schulden"), denn vom Schuldenmachen, worin der Vater des Lords excelliert hatte, ist nicht die Rede. Vielmehr steht an erster Stelle eine sehr allgemein gehaltene, aber sehr persönlich gemeinte Betrachtung über losen und herausfordernden Gebrauch der Zunge. „Von den beiden Arten (verletzender Rede), nämlich Sticheleien und Schmähungen, ist erstere die schlimmere, weil sie, als Beleidigung nicht geringer, sich zu verstecken scheint unter der Zweideutigkeit, als wenn einer willens wäre, den anderen zu kränken, aber sich fürchtete, dafür einzustehen. Da doch die Worte eines Gentleman deutlich und verantwortbar sein sollten, Worte, die da Größe des Mutes, nicht der Laune zeigen: mit Geringeren ermutigend, mit seinesgleichen und mit Höhergestellten liebenswürdig und heiter verkehren, die Torheiten derer, mit denen man umgeht, verzeihen, Leuten beispringen, die in Gefahr gekommen sind, zum Gespötte zu werden, das sind Zeichen der Vornehmheit und des Herrengeistes, während sich in sich selbst vernarren beim Anblicke der Schwächen anderer Leute, wie es diejenigen tun, die darüber lachen und sich lustig machen, bezeichnend ist für den, der mit solcher lächerlichen Person in Wettbewerb steht um Ehre. Diejenigen täuschen sich sehr, die Moquanterie für Witz halten, denn es gibt wenige, die darin nicht etwas zu leisten vermögen. Und was ist das für ein Witz, einen Freund, sei es auch der geringste von der Welt, zu verlieren um des Beifalls willen, der einem Bonmot gezollt wird!" Und so des weiteren. Wir finden den uns bekannten Psychologen und Mora-

listen in diesem Privatbriefe auf seine beste Art wieder. Zu vergleichen ist der lange Paragraph über den „Affekt" *(passion)* des Lachens *Elements of Law P. 1. Ch. 9. 13*, der ungefähr um dieselbe Zeit geschrieben sein mag und mehrere Sätze enthält, die genau dem hier vorliegenden Gedankengange entsprechen. Der Schluß lautet: „Am Ende ist es Eitelkeit und ein Beweis geringen Wertes, die Schwächen eines andern als genügenden Stoff für eigenen Triumph anzusehen". Zu vergleichen sind auch die Sätze im Eingange von *De Cive* über den Grund der Geselligkeit und des geselligen Vergnügens, die durch die in dem Briefe angedeuteten persönlichen Erfahrungen lebhaft illustriert werden und darauf schließen lassen, daß auch in der aristokratischen Gesellschaft jener Zeit nicht eben gegenseitige Liebe und Nachsicht vorherrschte. — Wenn nun der Pädagoge vor kränkenden Reden auch darum warnt, weil sie gerechte Ursachen zu Duellen abgeben, so bezieht sich der zweite Punkt der Mahnung direkt auf das Vermeiden von Händeln: „Denn weder Worte in der Hitze des Zornes ausgesprochen, noch Worte von Jünglingen, die unbekannt in der Welt oder nicht durch Tugenden bekannt sind, können hinlänglichen Anstoß geben, um einen ehrenhaften Zweikampf darauf zu gründen. Wenn zwei Jünglinge aus der Akademie nach *Pré aux clercs* sich begeben, so hält doch jedermann sie für Jungen, nach wie vor".[3] Auch mit dem Duell hat sich Hobbes als Theoretiker beschäftigt, am eingehendsten Leviath. P. I Ch. 10 (E. W. III p. 81), wo er es mit der in alten Zeiten obwaltenden Meinung von Piraterie und Straßenraub zusammenstellt; sein bündiges Urteil ist hier: „Zweikämpfe werden immer für ehrenhaft, obschon gesetzwidrig, gelten, bis dahin, daß man denjenigen Ehre zuweisen wird, die eine Herausforderung ausschlagen, und denjenigen Schande, die sie erlassen." An anderer Stelle (id. P. II ch. 27. p. 286) nennt er es eine Sitte, die vor nicht vielen Jahren unter jungen von sich eingenommenen Männern sich eingebürgert habe; wo er aber nicht sowohl das Duell als solches, sondern

[3]) Es haben also auf der Wiese *Pré aux clercs*, die in der Pariser Universitätsgeschichte öfter erwähnt wird, die Kavaliere damals regelmäßig ihre Mensuren gehalten.

die Empfindlichkeit gegen „so leichte Beleidigungen" meint, „daß ein tapferer Mann und einer, der sich seines eigenen Mutes versichert fühlt, gar nicht Notiz davon nehmen muß". — Der dritte Punkt, auf den sich die weisen Ratschläge beziehen, ist von delikater Art. „Keine Liebeserklärungen machen an irgend eine Frau, die Ihr nicht hoffen mögt zu heiraten oder —". Das Wort, wofür der Text *enjoy* eingesetzt hat, ist in der Vorlage nicht mit Sicherheit lesbar. Der Oxforder junge Gelehrte, dem ich eine sorgfältige Kollationierung des Textes verdanke, Herr A. J. Jenkinson, schreibt mir: er habe Murrays Neues Wörterbuch nachgeschlagen und könne kein Wort finden, das passen würde, außer '*enjoy*'; da dies damals geschrieben zu werden pflegte *enioy*, so stimme dazu wohl der Befund des MS, das zwischen n und y undeutliche Haken aufweist. „Mir persönlich scheint, daß irgend ein solches Wort nötig ist; denn es ist kein legitimes Verhältnis möglich, außer der Ehe. Vermutlich waren die sittlichen Begriffe in diesem Punkte damals sehr locker, wie sie es $1^1/_2$ Jahrhunderte später in Foxens Zeit waren. Ich vermute, daß dieser ähnlichen Rat von seinem Vater oder Erzieher empfing. — Wenn *enjoy* nicht das Wort ist, so kann ich mir nicht vorstellen, was es sein könnte. '*Employ*' würde keinen wesentlich anderen Sinn ergeben und zu dem buchstäblichen Befunde weniger gut passen." Mein Korrespondent meint dann noch, wenn die Lesart richtig sei, so dürfe der Brief sicherlich als in hohem Grade charakteristisch für die Royalisten gelten. „Sehr gebildet, elegant und sympathisch; aber sobald man unter die Oberfläche blickt, wird ein arg niedriger moralischer Standpunkt offenbar." Er erinnert an die Wortbrüchigkeit Karls I. — Alles vortrefflich, obschon weder die Kavaliere alle feingebildet, noch die Demokraten alle tugendhaft waren, wenn sie auch den Schein der Strenge besser ehrten. Indessen habe ich doch Bedenken gegen die Auslegung daß Hobbes wirklich gemeint haben sollte: enthalte dich der Liebeserklärungen, außer wenn du dir Aussichten machst, die Dame zu heiraten oder — sonst zu erobern. Daß Hobbes, als ein alter Garçon, von Jugend auf in aristokratischer Umgebung, religiös Freidenker und allem Puritanertum herzlich abgeneigt, Liebeshändel frivoler Art als eine ganz

natürliche Zerstreuung für einen jungen Mann von Stande angesehen hat, ist wohl glaublich; wenn auch sonst keine Zeugnisse für seine Denkungsart in dieser Richtung vorhanden sind, und aus seinen Schriften die Meinung nicht bestätigt wird. Man wird aber nicht leugnen können, daß diese Indulgenz aus dem allgemeinen Tone des Briefes stark herausfällt und daß doch wohl die Meinung sein muß, vor leichtfertigem Liebesspiel zu warnen. Wenn aber die Lesart richtig ist, so wäre immerhin noch eine Deutung möglich, die etwa auf die harmlose Rolle des erklärten Courmachers einer verheirateten Frau, die zu allen Zeiten für ritterlich gegolten hat, und wohl als ein *enjoyment* gelten darf, hinzielen, und den Gedanken an ein ehebrecherisches Verhältnis ausschließen würde; freilich muß zugestanden werden, daß die gröbere Deutung etwas wahrscheinlicher ist. Immerhin steht fest, daß der erste Abschreiber das Wort nicht hat entziffern können. Es bleibt also nicht ausgeschlossen, daß die Lesart '*enjoy*' falsch ist. Der Konjektur bleibt die Tür geöffnet, wenn auch nur eine enge, da der Zusammenhang wenig Freiheit gibt.

Zwischen diesen und den vorigen fallen der Zeit nach von den bisher bekannt gewordenen Hobbes-Briefen erstens die ersten drei der in E. W. (Molesworth) VII p. 451—472 gedruckten, zweitens die von der *Historical Manuscripts Commission*, *13th Rep. App. II Vol. II (1893)* publizierten Briefe an den Earl of Newcastle, deren erster, d. d. London Jan. 26. 1633, der letzte Dec. 25. 1636 Byfleet. Diese für die Entwicklung seines naturwissenschaftlichen Denkens wichtigen Briefe[4]) bedürfen einer besonderen Publika-

[4]) Sie sind zuerst von mir (H'. Leben und Lehre S. 15, 18, 36), neuerdings von Max Köhler, „Studien zur Naturphilosophie des Hobbes", in diesem Archiv XV, 3 (1902) S. 393 und XVI, 1 S. 69. 90 und von C. v. Brockdorff, Vierteljahrsschrift f. wissensch. Philos. N. F. I, S. 275 (1902), benutzt worden. Brockdorff berichtigt in der Galilei betreffenden Briefstelle „Dialog" für „Dialogen"; im englischen Texte steht aber der Plural. Darüber, daß der 1632 erschienene und so bald der Verfolgung gewürdigte *Dialogo .. sopra i due massimi sistemi* gemeint ist, kann kein Zweifel sein. — Köhler verwechselt S. 393 den Baronet Cavendish mit dessen Bruder Newcastle; dieser ist es, an

tion für die Zwecke der Geschichte der Philosophie; ich würde aber nicht für richtig halten, diese anders als nach den in Welbeck (im Hause des Duke of Portland) aufbewahrten Originalen zu geben; wenn auch die Abdrücke in dem Blau-Buche vollständig und genau zu sein scheinen.

3. An den Grafen Devonshire (als Autogramm gedruckt in English Works ed. Molesworth Vol. XI.)

Right Honorable and my very good Lord.

I have seene the Nottinghamshire petition against Bishops. In it there are reckoned up abundance of abuses committed by Ecclesiasticall persons and their officers, which can neyther be denyed nor excused. But that they proceede from ye Episcopacy itselfe, is not so evidently proved. Howsoeuer since the covetousnesse and supercilious behaviour of the persons, haue made the people weary of that forme, I see nothing to be misliked in the new way propounded. If it displease any, that there are to be so many lay commissioners for church matters, and so few ministers I thinke it will be those that haue most desired the change, and made account to haue the Episcopall authority divided amongst them. I am of the opinion that ministers ought to minister rather than gouerne; at least, that all Church gouernment depend on the state, and authority of the Kingdome, without which there can be no vnity in ye church. Your Lordship may perhaps thinke this opinion but a Fancy of Philosophy, but I am sure that Experience teaches thus much, that the dispute for [preference?]) betweene the spirituall and ciuill power, has of late more than any other thing in the world, bene the cause of ciuill warre, in all places of Christendome. — For want of other discourse I haue taken this to bring me or my letter so farre, as I may make vp the rest with the presenting of my*

---

den Hobbes schreibt und in dessen Auftrage er nach Galileis Schrift sucht. Auch war nur er und nicht der Baronet in der Lage, „einen Kreis um sich zu sammeln". Er war der Mäcen, während Sir Charles als Fachmann galt. Es sind auch sonst kleine Irrtümer in der sonst tüchtigen Arbeit Köhlers.

*) Von mir ergänzt.

duty to you, and the acknowledgment of your great favor to me, that am

your Lordships most humble and most obedient servant

Paris, $\frac{\textit{July 23}}{\textit{Aug. 2}}$ 1641

Sr.

Th. Hobbes.

To the Right Honorable
my very good Lord
the Earl of Devonshire
London.

Dieser wichtige Brief ist bisher nur in der faksimilierten nicht ganz leicht leserlichen Handschrift des Hobbes vorhanden (English Works ed. Molesworth Vol. XI als Beilage am Ende), dem Inhalte nach deutsch von mir wiedergegeben: Hobbes' Leben und Lehre S. 27. Das Original befindet sich in dem MS Bande des British Museum, der den (unrichtigen) Titel trägt „*Tracts collected by Thomas Hobbes*“ Harl. 6796 fol., worin sich auch der von mir publizierte und benannte *Short tract on first principles* und der *Tractatus opticus* befinden, aus dem ich Auszüge mitgeteilt habe (Append. I u. II zu *Elements of law*). Der Brief ist mitten in der erregtesten Zeit des Kampfes zwischen König und Parlament geschrieben worden. Das bischöfliche Kirchenregiment galt als die sicherste und bedeutendste Stütze der königlichen Oberherrlichkeit. „Kein Bischof kein König“, dies Motto hatte Jakob I. als typischer Vertreter des „konfessionellen Absolutismus“ in Umlauf gebracht. Sein Nachfolger schien damit Ernst zu machen; Vertreter dieser Politik war der Erzbischof Laud. Das Jahr 1641 war das Jahr der Katastrophe. Am 1. März war Laud in den Tower geworfen. Am 23. März wurde der Prozeß gegen Strafford eröffnet. Am 12. Mai erfolgte seine Hinrichtung. Das Jahr ist erfüllt von Diskussionen über das bischöfliche Regiment, besonders über die Einschränkung oder Aufhebung ihrer Gewalt in temporalibus. Den entscheidenden Anstoß hatte im Zusammenhange der leidenschaftlichen Volksbewegung eine am 11. Dezember 1640 dem Hause der Gemeinen überreichte, von 15000 Einwohnern der Hauptstadt

unterzeichnete Petition gegeben, die eine radikale Reform der Kirche verlangte. Von anderen Petitionen gleichen Sinnes hat sich die aus Cheshire besonders dadurch lebendig erhalten, daß sie eine Gegenpetition zur Folge hatte (die von Rawson Gardiner für eine Fälschung gehalten wird: *Fall of the Monarchy II p. 189 not.*). Die Petition von Nottinghamshire scheint nur in diesem Briefe erwähnt zu werden. Es ergibt sich aus dem Briefe, daß sie sehr scharf und energisch in ihren Vorschlägen gewesen ist. Für uns ist wichtig, daß sich Hobbes, sonst erklärter Anhänger der königlichen Sache, persönlicher Freund der führenden Kavaliere, gegen die Bischöfe und für ein rein weltliches, d. i. von Laien gehandhabtes Kirchenregiment erklärt. Überraschen kann es den nicht, der die politische Theorie des Hobbes an ihren Quellen kennen gelernt und verstanden hat. Aber merkwürdig ist doch, zu sehen, in wie unumwundener Weise er, freilich in einem vertraulichen Privatbrief, mitten im Gewühl des Parteikampfes seine Auffassung geltend machte, obgleich sie in einem sehr wesentlichen Stücke der Revolution recht gibt. „Ich finde nichts Anstößiges in dem neuen Wege, der vorgeschlagen wird. Wenn es Leuten mißfällt, daß es so viele Laien-Deputierte für kirchliche Angelegenheiten geben soll, und so wenige Geistliche, so nehme ich an, daß es diejenigen sind, die am meisten Verlangen nach der Wandlung getragen und sich Rechnung darauf gemacht haben, die bischöfliche Autorität unter sich geteilt zu sehen." Durch diese Worte ist seine Auffassung völlig charakterisiert. Er war ebenso sehr oder noch mehr ein Gegner der Presbyterianer wie der Bischöfe und ihrer Anhänger. Die Petition muß gleichfalls in einem antipresbyterianischen Sinne abgefaßt gewesen sein. Sie kann nur aus den Kreisen derer stammen, die man damals meistens, wenn man einen zusammenfassenden Namen gebrauchte, Separatisten, später Independenten nannte, die bald das Gros der parlamentarischen Armee ausmachten und ihr Haupt an Oliver Cromwell fanden. Daß Hobbes, als er den Leviathan schrieb, ausdrücklich seine Sympathie mit dieser Richtung, d. h. mit ihrer kirchenpolitischen Tendenz, ausgesprochen hat, habe ich mehrfach hervorgehoben. Der Brief lehrt uns, wie frei er schon zehn Jahre vorher auch in

dieser Hinsicht gedacht hat. Das Prinzip der Toleranz, das schon damals die Independenten in schroffem Gegensatz zu Episkopalen und Presbyterianern aussprachen, mußte ihm schlechthin sympathisch, ja von fundamentaler Bedeutung für die Ausrottung des Aberglaubens erscheinen. In den Bischöfen erblickte er die Vertreter der Intoleranz, der Verfolgung wissenschaftlichen Denkens, nicht weniger als in den Presbyterianern.

Hobbes verrät mit keinem Worte, daß ihm die Vorgänge im Hause der Gemeinen bekannt waren, als er diesen Brief von Paris absandte. Die Abschaffung der bischöflichen Jurisdiktion war im Sommer 1641 beschlossene Sache. Ein Gesetzentwurf, der diese Absicht stark und klar zur Geltung brachte, war am 27. Mai von Vane (dem jüngeren) und Cromwell eingebracht worden und hatte die zweite Lesung passiert; er wurde die Wurzel- und Zweig-Bill, seine Förderer wurden die Wurzel- und Zweig-Leute genannt; vielleicht die früheste Anwendung jenes Gleichnisses, das dem Parteinamen der Radikalen zugrunde liegt; der Ausdruck, mit Wurzel und Zweig solle das Episkopat abgeschafft werden, hatte in der Londoner Petition gestanden. R. Gardiner erblickt in den auseinandergehenden Ansichten über die Bischof-Frage die Anfänge parlamentarischer Parteien.[5] Die Bill wurde nach der zweiten Lesung lange in einer Kommission debattiert. Schließlich ging (am 12. Juli) der Antrag durch, daß neun Laien-Deputierte alle kirchliche Jurisdiktion in England ausüben sollten. Merkwürdig war bei dieser Gelegenheit das Verhalten des berühmten Juristen John Selden; er hatte bis dahin zu den Verteidigern des Episkopats gehört; jetzt gab seine Autorität und Argumentation den Ausschlag zu gunsten eines reinen Laienregiments in der Kirche.[6] Selden wird später als Freund des Hobbes genannt; ob die Beziehungen schon aus jener Zeit datieren, ist nicht bekannt. Wegen des lebhaften Interesses, das Hobbes von Italien aus (1636) für eine

[5]) L. c. p. 75 ff.

[6]) Gardiner l. c. p. 222. Über die Sache auch Ranke Engl. Gesch. 2. 497: „eine in fortschreitender Beratung begriffene Bill bedrohte den Kern der kirchlichen Zustände mit vollkommener Umwandlung". Und in dieser Sache steht Hobbes auf Seite der Revolution!

Schrift Seldens *(Mare clausum)* kundgibt (s. Leben und Lehre S. 36), ist es mir ziemlich wahrscheinlich. Forschungen über Selden könnten noch manches Licht auf die Motive der Intellektuellen jener Zeit ausgießen.

Die kirchenpolitische Entscheidung wurde durch den Ausbruch des Bürgerkrieges unterbrochen. Die Bill wurde „stillschweigend fallen gelassen". Dagegen weiß Hobbes im Behemoth (mea ed. p. 88) zu erzählen, noch zu Anfang September sei der Beschluß gefaßt worden (wie man nach dem Zusammenhange verstehen muß, von beiden Häusern), „daß die Bischöfe mit dem Kirchenregiment nichts mehr zu tun haben sollten"; aber infolge des Krieges sei die Einwilligung des Königs nicht erlangt worden. Vermutlich liegt hier ein Irrtum in der Quelle des Hobbes zugrunde. Übrigens ist es gerade in diesem Zusammenhange, daß Hobbes, bald nach der Restauration, die auch eine volle Wiederherstellung der bischöflichen Kirche bedeutete, mit aller Herbigkeit seiner Kritik gegen diese sich wendet und, wie in dem Briefe, auf unmißverständliche Weise zu erkennen gibt, daß er dem gerechten Unwillen des Volkes über das Gebahren der Bischöfe und der falschen Politik Lauds wie Straffords, einen großen Teil der Schuld an der „puritanischen Rebellion" — so nennen ja die Engländer, was wir als ihre „erste" Revolution zu bezeichnen pflegen — beimißt. Das Stärkste, was er über und gegen Bischöfe geschrieben hat, ist in den Stellen enthalten, die in der Oxforder, von ihm selber korrigierten Handschrift des Behemoth getilgt, von mir, soweit es möglich war, restituiert worden sind;[7]) namentlich p. 89. 95. 96. Über Laud fällt er das Urteil (p. 73), (nachdem er Charakter und Eifer des Mannes gelobt hat): „Aber, wie er getan hat, seine alten Kontroversen in den Staat hineinbringen, ich meine sein Hochschulgezänke inbetreff der Freiheit des Willens, und sein Bestehen auf gewissen Pünktchen der Agende und ihrer Rubriken, war, nach meiner Meinung, nicht eben ein Beweis für seine Befähigung in Staatsangelegenheiten". — Die

[7]) In meiner Ausgabe in eckige Klammern und außerdem, wie alle in den bisherigen Ausgaben fehlende Stellen, zwischen Asterisken gesetzt.

Stellung des Hobbes zu den verschiedenen kirchlichen Parteien könnte wohl zum Gegenstande einer monographischen Studie gemacht werden. Vielleicht würde es nur einer solchen gelingen, den großen Irrtum auszurotten, der Hobbes zum „Theoretiker der englischen Hochkirche" macht. Auch der Satz Windelbands (Gesch. der Philos.[3] S. 356): „Hobbes gab die philosophische Theorie für das historische *Cuius regio eius religio*" trifft die Sache nicht, wie auch die dort vorausgeschickte Darstellung ungenau ist.

4. An die Herzogin Margaret von Newcastle (gedruckt in dem sehr seltenen Folio-Bande „A collection of Letters and Poems written by severall persons of Honour and learning upon divers important subjects, to the late Duke and Dutchess of Newcastle." London MDCLXXVIII. p. 67).

Madam,

I have received, from your Excellence, the Book you sent me by Mr. Benoist; which obliges me to trouble you with a short expression of my thanks and of the sense I have of your extraordinary favour. For tokens of this kind are not ordinarily sent but to such as pretend to the title as to the mind of Friends. I have already read so much of it (in that Book which my Lord of Devonshire has) as to give your Excellence an account of it thus far. That it is filled throughout with more and truer Ideas of Virtue and Honour than any Book of morality I have read. And if some comique Writer, by conversation with ill People, have been able to present Vices upon the Stage more ridiculously and immodestly, by which they take their rabble, I reckon that amongst your Praises. For that which most pleases lewd Spectators is nothing but subtile Cheating or Filch, which a high and noble mind endued with Virtue from its Infancy can never co to theme knowledge of.

I Rest
Your Excellencies
most humble Servant
Febr. 9. 1661. *Thomas Hobbes.*

Ich freue mich, dies artige Schreiben des 73jährigen Philosophen aus dem Dunkel hervorzuziehen, worin es die Bibliothek des British Museum verborgen hält. Ich folge dabei einer von mir

schon im August 1878 genommenen Abschrift. Über die Adressatin, die zweite Frau des öfter genannten Newcastle, der inzwischen zum Herzog gemacht worden war, habe ich früher mehrere Mitteilungen gemacht (eine Hobbes betreffende Stelle in der Biographie, die sie an ihren Gatten schrieb; s. Leben und Lehre S. 31). Sie war eine originelle Dame und sehr fruchtbare Schriftstellerin. Welches von ihren vielen Büchern es gewesen ist, wodurch dies Dankschreiben veranlaßt wurde, weiß ich nicht; aus diesem geht hervor, daß es moralischen Inhalts war. Das Interesse des Briefes beruht in dem Urteil des Hobbes über die frivole Komödie, die so bald nach der Restauration, getragen von der Gunst des Königs, dazu beigetragen hat, dessen Hof und Zeit in üblem Rufe zu hinterlassen. Die antirevolutionäre Reaktion in Sitten und Denkungsart war bekanntlich damals nicht, wie später Regel (wenigstens im Scheine) geworden ist, gegen die Lizenz und auf Wiederherstellung der Tugend und Frömmigkeit gerichtet, sondern im Gegenteil. Nach langem Drucke konnte und wollte das lustige Leben wieder beginnen. Es wurde als eine Reaktion der Natur gegen Verkünstelung und Heuchelei empfunden; es war die Selbstbehauptung und Empörung aristokratischen Leichtsinns gegen plebejischen Ernst und pietistische Einkehr. Hobbes war gewiß kein Freund des Puritanismus, war ein bitterer Feind alles *cant*. Es ist mir wahrscheinlich, daß er Samuel Butlers *Hudibras*[8]) gelesen und sein helles Vergnügen daran gehabt hat. Aber es war ihm doch aufrichtigen Herzens gelegen an der Moral — auch die Stelle in dem Mentorbriefe darf daran nicht irre machen. Sogar in seiner grimmigen, schonungslosen Kritik der presbyterianisch gesinnten Volksprediger (Behemoth p. 24ff.) anerkennt er an diesen, daß sie „mit großem Ernst und großer Strenge oft gegen zwei Sünden, fleischliche Lust und Fluchen sich ausließen" („es war ohne Frage sehr wohl getan") und tadelt

[8]) Butler wird unter den Freunden des H. genannt: Vitae Hobb. auctar. p. 90. In einer dem Butler zugeschriebenen Satire „The Court burlesqued" begegnet die Strophe: „Lo those who wear the holy robes That rail so much at Father Hobbs Because he has expos'd of late The nakedness of Church and State; Yet tho' they do his books condemn, They love to buy and read the same".

nur, daß sie das Volk glauben machten, es gebe keine andere Sünden, und daß sie durch Übertreibungen junge Leute zu Selbstquälerei getrieben hätten; niemals oder nur leichthin sei von ihnen gegen die eigennützigen Laster *(lucrative vices)* der Geschäftsleute und Handwerker vorgegangen worden, was gerade den Bewohnern der Markt-Flecken und Städte sehr bequem und nützlich gewesen sei. — Die Art, wie Hobbes sich in unserem Briefe über die Laszivität des Schauspieles erklärt, ist um so mehr beachtenswert, da seine Feinde alle Lockerung der Sitten mit Ausbreitung seiner Lehren in Verbindung brachten, ja als „Hobbismus“ anklagten. Daß manche lüderliche Leute zugleich religiös ungläubig waren und aus der Freigeisterei das Recht der Sittenlosigkeit herleiteten (wie es auch heute vorkommt), ist durchaus glaublich und dürfte namentlich für den König selber zutreffen. Daß aber diese Verbindung notwendig oder auch nur psychologisch wahrscheinlicher sei, als andere Assoziationen von Meinungen und Lebensmaximen, hat niemals bewiesen werden können, während es sicher ist, daß bloße Gläubigkeit irgend welchen Genres, niemals mit irgend einer Art von schändlichem, rohem, gewissenlosem und skandalösem Gebahren unvereinbar oder auch nur schwer vereinbar gewesen ist.

5. An John Aubrey (ungedruckt: MS. Bodleian library).

S^r^,

I receiued yesterday your letter of August the 22. Wherein you aduertise me what there is neer the towne fit for the purpose, whereof we discoursed when I saw you last. But there is not ground enough for me to employ my friends at London by letters from hence. But you promise a more exact account hereafter; which when I shall receiue I will study the way of bringing it to passe. And it is likely I shall be (if I liue) by that time at London. This time of going about such a business, is the most unproper that can be. For there is nothing at this time so much in hand at the Court as the cutting off of pensions, and the abridging of expences, as I doubt not but you know already. And I begin to feare that my pension may cease as well as other mens. I will therefore solicite nothing in this business till I come my selfe to London. I thanke

you for letting me know my brother is in health. If you see him before you come up, I pray you remember me kindly to him.

I am S^r

your most humble and
obliged seruant

Chatsworth Septemb. the 7th 1663.

Thomas Hobbes.

John Aubrey[9]) war ein spezieller Landsmann des Hobbes, gleich ihm in der Gemeinde Malmesbury geboren (1626), und ein warmer Anhänger, persönlicher Verehrer des Philosophen. Er war ein Sammler von topographischen und biographischen Notizen und Curiosa, die sich aber zumeist um die Person des Hobbes gruppierten. Seine Biographien *(Lives of eminent men)* waren ursprünglich bestimmt für des Anthony a Wood *Athenae Oxonienses;* sie sind publiziert nach den Original-MSS. des Ashmol-Museum (Bodleian library) in 3 Voll (1812). Darunter ist die Hobbes-Biographie bei weitem die längste; sie dient mit manchen kuriosen Einzelheiten, von denen Robertson und ich selber einige verwertet haben, zur Ergänzung der *Vita* und des *Vitae auctarium.* Auch diese beiden Quellenschriften beruhen auf dem Material, das Aubrey herbeigeschafft und gesammelt hatte. In einem Briefe Aubreys an Wood (Ms. Tanner 456 Bodleian) heißt es: „*His (Hobbes's) latin prose life was writ by my intimation and I was so prostituent in my name after his diary. for no Wiltsman* (Mann geboren in Wiltshire) *knows so much of him and so long as I doe.*“ Ob dies sich auf die *Vita.* ob auf das *Vitae auctarium*, oder ob auf beide bezieht, ist nicht klar. Fest steht es, daß das *auctarium* von einem Arzt Dr. Richard Blackbourne[10]) verfaßt wurde; indessen war auch dies von Aubrey inspiriert. Hingegen scheint die vorausgehende *Vita,* wenigstens ihrem Hauptinhalte nach, Selbstbiographie zu sein (wie die angehängte in Distichen, die 1672 geschrieben und seinem französischen Verehrer *du Verdus* gewidmet war; für die Öffentlichkeit war sie nicht bestimmt, wie die Vorrede des Herausgebers

[9]) Vgl. über ihn Britton Memoir of John Aubrey, London 1845.

[10]) Dies ist u. a. bezeugt durch Wood Athenae Oxon.² II p. 647. Blackbourne sei später Arzt in Leyden (Holland) gewesen.

versichert, aber gleich nach H.s Ableben unrechtmäßigerweise „von einem gewinnsüchtigen Buchhändler“ in Druck gegeben). Verleger der uns erhaltenen *Vita* (worin die drei Stücke vereinigt sind) war William Crooke,[11]) wie es scheint der Sohn und Nachfolger von Andrew Crooke, der viele Schriften des H. verlegt hatte. Auf dem Titelblatte steht aber: Carolopoli, Apud Eleutherium Anglicum, sub signo Veritatis MDCLXXXI; von der Autorschaft ist nicht die Rede, daß aber Aubrey das Material gewährt, wird ausdrücklich anerkannt (p. 90), die Vorrede ist unterzeichnet R. B., weshalb man lange auf Ralph Bathurst riet, einen Geistlichen, der früher mit Hobbes in Verbindung gestanden, und das (unechte) Büchlein *Human nature* mit Empfehlungsversen eingeführt hatte. Dieser hat sich aber später von ihm zurückgezogen, ja sein Verhältnis zu ihm verleugnet. (Die Frage der Autorschaft ist im 17ten und 18ten Jahrhundert unter deutschen Gelehrten des öfteren diskutiert worden.) — Was die mitgeteilte Auslassung des Hobbes an Aubrey betrifft, so ist die Besorgnis, daß ihm die königliche Pension genommen werde, sicherlich um so mehr begründet gewesen, da bei Hofe sehr stark gegen ihn agitiert wurde; auch die Widmung der *Seven philosophical problems* an den König, im vorhergehenden Jahre (1662), mit der Rechtfertigung des Leviathan, bezieht sich offenbar darauf. Wie es mit der Pension nachher geworden ist, ersehen wir nicht. — Hobbes gedenkt am Schlusse seines Bruders, des Handschuhmachers im Vaterstädtchen. Dieser Bruder, zwei Jahre älter als der Philosoph, „war ihm im Gesicht etwas ähnlich aber weit unter ihm dem Geiste nach, obgleich ein guter, schlicht-verständiger Landmann; er war in der Schule mit seinem Bruder zusammen unterrichtet worden; konnte Aufsätze und Verse schreiben und außerdem ein wenig Griechisch bis an sein Ende. Er starb ungefähr achtzigjährig (1666)“: so berichtet Aubrey in seiner englischen Lebensnachricht (die schon im Todesjahr des H. ver-

---

[11]) Dies geht aus einem in der Bodl. erhaltenen (ebenso wie die Handschrift von Andrew fast unleserlichen) Briefe an Aubrey hervor d. d. Feb. 16. 1679 (h. v. 1680), der beginnt: „This day I was at Jonathans Coffee House from 12 ó clock till right one, to meet you and Dr. Blackbourne, to acquaint you that I heard that Mr. Hobbes his Life is a doeing by another hand ... therefore we must make all speed possible“ usw.

faßt ist, also 1679, wie daraus hervorgeht, daß Aubrey den Tod des Edmund als „vor 13 Jahren erfolgt“ angibt). — Der Briefwechsel zwischen H. und Aubrey erstreckt sich über die beiden letzten Jahrzehnte, die jener gelebt hat. Aus einem Briefe des 91jährigen Hobbes, betreffend Behemoth, der an Aubrey gerichtet ist, habe ich eine bisher ungedruckte Stelle in der Vorrede meiner Ausgabe dieser Schrift (p. VIII) bekannt gemacht.

5. An John Aubrey (ungedruckt; ebenso).

Noble Sir!

Your Letter from Paris I receiued yesterday, and for feare you should leaue the Towne before my answer came, I thought fit to write it to day. Though I haue not much to say more then that I am glad that you arriued there without preiudice to your health, and that I approue of your designe to see the Loyer and the country of Brittany and that about Geneua. For though you assigne your selfe lesse time perhaps then those journeys require, yet I see you meane to husband all your time to your best aduantage. I haue nothing to add but my wishes for your safety, and the continuance of your health, which is not to be despaired of in one that can temper himself from excesses, and especially in fruit, as you can. I remaine

Sr

Your most humble
and affectionate seruant
Thomas Hobbes.

London June 30th 1661.

I had my Telescopes (or rather my Lord of Newcastles) some from Rome, some from Florence, but there be as good made at London.

A Monsieur

Monsieur Aubray Gentilhomme Anglais chez Monsr de Houlle dans le Cloistre de St. Iulien le poucier (?) au Roche d'or; devant la fontaine de St. Seuerin pres du chastelet

A Paris.

Hobbes gibt dem Freunde ein Geleitwort auf seine Reise in Frankreich und (wie es nach der Erwähnung von Genf scheint) nach der Schweiz. Die erwähnten Gegenden sind dem Schreiber

offenbar bekannt und mochten angenehme Erinnerungen in ihm erwecken. — Interessant ist die Nachschrift, wenn H. darin von Teleskopen des Lord Newcastle wie von seinen eigenen spricht; ein neues Zeichen dafür, wie förderlich und bedeutend für ihn die Verbindung mit dem freigesinnten Edelmann gewesen ist.

6. An John Aubrey (gedruckt Aug. 25. 1878 in der Literaturzeitung „Athenaeum").

Sir,

I have received your letter of Feb. 7 1674 sent me together with Sir Wm. Petty's book from Darby. I would have written to him. [had] I known to address my letter. I pray you, remember my service to him, if you see him, and tell him, that if I had seen his book before it went to the Press, I would not (as he thinks) have hindered it, but done as the Society did, that is, urg'd him to print it. For the Doctrine is easy to be demonstrated. The last chap: which is of Elasticity, is different from the Principle which I have taken for Natural Philosophy; but I am of opinion that his supposition is very true — and will go a great way.

As for that part of your letter which concerns Mr. Hookes desire, I pray you present my humble service to him; for I have a great Esteem both of his good nature and of his Jugdment in all manner of Philosophy. And tell him first, that I have no Treatises of Philosophy or Mathematiques, but what are printed; which Wm. Crooke only can lawfully print, the copies being his propriety. And though they were in my hands, does Mr. Hooke think it fit that any thing of mine should pass through the hands of Dr. Wallis, that is not only no Philosopher at all nor Geometricall but also my enemy, or of any of his admirers? If I had any thing now in my hands towards the advancement of that Learning which the Society pretendeth to, I could be content it should be published by the Society much rather then any other, provided that they that continually attend the bussinesse, and are of the Society upon no other account then of their Learning, either had forborn to do me injury or made me reparation afterwards. Do they thinke, that no body takes his Learning to be an honour to him, but they: But what reparation can they make? As for the members, I haue amongst

them for the most part sufficient reputation, and I hope I haue so of Mr. Hooke; and amongst the Learned beyond the seas a greater Estimation, then the Society can suppresse; but that is nothing to ye body of the Society, by whose authority the evill words and disgrace put upon me by Dr. Wallis are still countenanced, without any publique Act of the Society to do me Right, so that I am not to be blamed if I vindicate my selfe by my own pen till it be done by theirs. If Mr. Hooke considers this, I hope he will not take it ill that his Motion, is not entertayned by me. This is all that I haue now to write. If you would haue me answer your Letters hereafter, I pray you send me word how I may addresse them as that they may come safely to your hands.

*Iam S^r^*
Your most humble and
affectionate Servant

Hardwicke Feb. 24. 1674. *Thom. Hobbes.*

For my honoured friend John Aubrey Esq.
London.

Die Beziehungen des Hobbes zu Petty, der als Jüngling von 21 Jahren an ihn empfohlen war, datieren von Paris her; Hobbes hatte Gefallen an seinem Umgange gefunden und nahm an seinen Studien teil. Petty war einige Jahre früher nach London zurückgekehrt, sie werden dort ihren Verkehr fortgesetzt haben. Petty wurde ein eifriges Mitglied der Royal Society; seine Tätigkeit war teils encyklopädisch, teils naturwissenschaftlich. Erst in späteren Jahren (er starb 1687) hat er sich vorzugsweise mit politischer Ökonomie und namentlich mit Bevölkerungsstatistik abgegeben und ist in beiden Disziplinen eine der frühesten Leuchten geworden. Dagegen sind seine Bemühungen um Physik und Chemie verschollen. Die Theorie der Elastizität, der Hobbes hier eine große Zukunft weissagt, wird anderswo kaum erwähnt. Petty ist ein entschiedener Anhänger des Hobbes geworden und geblieben; Aubrey erwähnt (Lives II, p. 487), daß er ebenso wie Hobbes über das Lesen gedacht habe, nämlich daß man darin leicht des Guten zu viel tun könne. Ich habe im British Museum vor vielen Jahren einen langen Ms.-Brief Pettys gesehen (wenn ich nicht irre, ist er nie-

mals gedruckt worden), der dies bestätigt; besitze aber eine Abschrift davon nicht. Ich erinnere mich, daß die ganze Argumentation stark an Hobbes erinnerte.

Der Rest unseres Briefes enthält die Antwort auf einen Antrag, den Robert Hooke[12]) im Namen der Royal Society durch Aubrey, der selber Mitglied der Gesellschaft war, an ihn gerichtet hat. Der Antrag ist (wie aus der Ablehnung, die in dem Briefe ausgesprochen wird, zu entnehmen) dahin gegangen, Hobbes möge der Society eine Schrift vorlegen und ihr zur Publikation überlassen. Der 86jährige erklärt, keine ungedruckte philosophische oder mathematische Abhandlung in Händen zu haben, und daß das Verlagsrecht aller William Crooke zustehe. Außerdem ist ihm die Person des John Wallis im Wege; er verlangt zuvor Genugtuung von diesem und dessen Anhängern, oder eine öffentliche Erklärung von seiten der Gesellschaft, die das Betragen jenes gegen ihn verleugne. Er stehe in genügendem Ansehen bei der Mehrzahl der Mitglieder, und genieße unter den Gelehrten jenseits des Kanals einen größeren Ruhm, als die Gesellschaft zu unterdrücken imstande wäre; aber er fühle sich gekränkt durch die Gesellschaft als solche, so lange diese die gegen ihn gerichteten Schmähungen des Dr. Wallis zu decken scheine; „so daß ich nicht zu tadeln bin, wenn ich durch meine eigene Feder mich zu behaupten suche, bis es durch die ihren geschehen wird“. In Erwägung dessen möge Mr. Hooke seine Weigerung nicht übel nehmen.

Für die Kenntnis der Persönlichkeit des greisen Philosophen sind die Auslassungen merkwürdig, für sein Verhältnis zur Royal Society bezeichnend. Seine Teilnahme für die Akademie, die er zuzeiten lebhaft kundgab, war immer mit Zweifeln gemischt. Aus dem Briefe geht aber hervor, daß für seine Empfindung hauptsächlich bestimmend der Abscheu gewesen ist, den er gegen Wallis hegte. Drei Jahre früher hatte er der Gesellschaft drei Abhandlungen mathematischen Inhalts, gegen Dr. Wallis gerichtet, überreicht, und

---

[12]) Ein Brief Hookes an Boyle erzählt in drolliger Weise von jenes erster Bekanntschaft mit Hobbes und enthält nicht eben wohlwollende Urteile über diesen; es scheint aber, daß sie später auf ganz gutem Fuß miteinander gelebt haben. Einen Auszug aus dem Briefe werde ich an späterer Stelle dieser Analekten mitteilen.

später, mit Betrachtungen über dessen Antwort darauf, herausgegeben *(English Works VII, 429—448)*, und wieder ein Jahr später, also zwei Jahre vor diesem Briefe, unter der durchsichtigen Maske eines unparteiischen Richters zwischen ihm und Wallis (*R.R.*=*Roseti Repertor*, nachdem er kurz vorher das *Rosetum geometricum* gegen Wallis herausgegeben hatte) die „*Lux mathematica*". Die Vorrede dieser kleinen Schrift enthält eine Huldigung für die Akademie. „*Praestitistis Philosophiae, viri nobilissimi*" heißt es im Eingange, „*ne cuiquam aut studium aut nomen eius, sicut olim, ludibrio sit vel inhonestum habeatur. Infamiam illam dignitate vestra abstulistis.*[13]) — Ich habe früher (Leben und Lehre S. 60) es als „nicht ganz klar" bezeichnet, weshalb er nicht Mitglied der Royal Society geworden sei. Es mag aber, ganz abgesehen von seiner Abneigung, irgendwelche Gemeinschaft mit Wallis und Genossen zu haben, die von Anfang an zum Kerne der Gesellschaft gehörten, einfach daraus sich erklären, daß Hobbes, als die Gesellschaft begründet wurde, längst dauernd auf dem Lande, nämlich im Hause seines ehemaligen Zöglings Lord Devonshire, lebte, und seitdem nicht mehr oft nach London gekommen ist. Die Sache wäre der Rede nicht wert, wenn nicht ein englischer Rezensent meines Buches einige gegen mich sowie gegen Hobbes unfreundliche, aber auch ebenso unkundige Bemerkungen daran geknüpft hätte. Es war für mich etwas bitter, dieser ziemlich armseligen Besprechung meines Buches gerade im Mind (Okt. 1896) zu begegnen, nachdem dessen leider einige Jahre vorher verstorbener Herausgeber, G. Croom Robertson, der das Schrifttum des Hobbes mindestens eben so gut kannte wie ich selber, alle meine Beiträge zu dessen Erforschung und Verständnis immer mit sehr lebhaften Anerkennungen begleitet hatte. Obgleich aber meine Editionen der Elements of Law und des

[13]) In der schön stilisierten Widmung kommt ein Satz vor, der eine Corruptel enthalten muß; ich wenigstens habe ihn nicht verstanden: „Nimirum hoc ipsum augendae scientiae unum et magnum adjumentum est, quod ad negotia publica nati et instituti hominibus otio abundantibus ad colendam philosophiam animos addidistis, sine quorum longo et vehementi studio neque Geometria neque Physica quibus omnis scientian aturalis continetur, expectari potest". In derselben Epistel finden wir den bedeutenden Satz „Philosophia, ut crescat, libera esse debet, nec metu nec pudore coercenda."

Behemoth nach Robertsons Monographie erschienen waren; obgleich ich auch die „17 Briefe“ nachher gefunden hatte, obgleich, wie sich versteht, die Spuren dieser Entdeckungen überall durch meine Monographie hindurchgehen; obgleich Robertson selber noch auf die Wichtigkeit solcher Entdeckungen aufmerksam gemacht hatte [14]); obgleich die von mir benutzten Briefe an Newcastle erst nach Robertsons Tode bekannt geworden sind —, so wagt jener unkundige Kritiker doch zu sagen, er habe in dieser meiner Monographie nichs Neues gefunden, was sie von derjenigen Robertsons unterscheide. — Meine Arbeiten haben auch in England sonst ungeteilte Aufmerksamkeit und Anerkennung gefunden; diese vereinzelte Ausnahme wäre ohne die allergeringste Bedeutung, wenn nicht das angesehene philosophische Journal, das Croom Robertson 15 Jahre lang geleitet hat, ihr den Schein einer solchen verliehen hätte. [15])

---

[14]) Die Artikel jetzt neugedruckt in Philosophical Remains of George Croom Robertson. London 1894.

[15]) Es wäre Robertson die (noch heute ungeschriebene) große Biographie des Philosophen von Malmesbury zu verdanken gewesen, wenn nicht eine schwere chronische Krankheit, an der er zwölf Jahre lang gelitten hat, in seine umfänglichen Vorarbeiten hineingefallen wäre. Er mußte seitdem alle seine Kräfte zusammennehmen, um seinen Pflichten, die er als Professor und als Herausgeber des Mind übernommen hatte, gerecht zu werden, was bei seiner außerordentlichen Gewissenhaftigkeit kein Leichtes gewesen ist. Als ich ihn kennen lernte (1884), hatte er den Gedanken an jene Biographie völlig aufgegeben; die Besprechungen mit mir und der Umstand, daß ich ihm meine Kollektaneen zur Verfügung stellte, haben ihm dann, wie ich zu glauben Grund habe, die Anregung gegeben, die kleine Monographie für Blackwoods Philosophical Classics fertig zu stellen. Im Vorbeigehen: wenn zuweilen (auch in diesem Archiv) von den Förderungen die Rede gewesen ist, die „Robertson und Tönnies“ dem Studium des Hobbes gegeben haben, so muß ich um der Wahrheit willen — bei aller Freundschaft und Verehrung, die ich dem Verstorbenen widme — feststellen, daß alles, was in dieser Beziehung philologisch geleistet worden ist, auf mich allein zurückgeht; sogar die ursprüngliche Einheit der Schrift „Elements of Law“ ist R. zwar durch das Hardwick MS. bekannt gewesen, ist aber von mir zuerst publiziert worden. Der Wert von Robertsons Darstellung wird hierdurch nicht berührt. Über die mathematischen und naturwissenschaftlichen Bemühungen des Hobbes hatte er ein besseres Urteil als ich für mich in Anspruch nehme.

XII.

Ein bisher fälschlich Locke zugeschriebener Aufsatz Shaftesburys.

Von

Paul Ziertmann in Royan, Charente inféreure, Frankreich.

In dem Leben Lockes von Fox Bourne wird unter den Jugendarbeiten dieses Philosophen ein Essay „on the Roman Commonwealth“ erwähnt und etwa in die sechziger Jahre des 17. Jahrhunderts verlegt. Als interessant wird hervorgehoben, daß in diesem Aufsatz der Einfluß der politischen Gedanken des Hobbes auf Locke deutlich sichtbar sei. Das Ms. dieses Essays, dessen Inhalt F. Bourne kurz angibt, der aber sonst nicht bekannt ist, befindet sich unter den Papieren der Familie Shaftesbury im Record Office in London und ist in dem Katalog dieser Papiere (Sekt. VIII) aufgeführt als „a manuscript in the handwriting of Locke“. Sowohl hier wie bei F. Bourne (dem als Autorität nun wieder andere folgen) ist die einzige Beglaubigung für die Autorschaft Locke's die Handschrift; eine andere ist nicht vorhanden.

Ein Vergleich des Manuskripts nun mit anderen am selben Orte verwahrten Papieren Lockes, die ihm sicher zugeteilt werden können, zeigt auf den ersten Blick, daß der Essay „on the Roman Commonwealth“ unmöglich von Locke geschrieben sein kann. Die Handschrift besitzt nicht die geringste Ähnlichkeit mit der Lockes. Von wem aber ist er geschrieben? Bei einem unter den Shaftesbury-Papieren befindlichen philosophischen Aufsatz wird man sogleich auf den dritten Grafen dieses Namens (1671—1713) raten, auf den Verf. der Characteristics. Doch auch von seiner Hand ist wenigstens das vorliegende Manuskript nicht. Der Schreiber ist

sein head-stewart, sein Verwalter, John Wheelock mit Namen, der lange Zeit hindurch auch die Dienste eines Sekretärs bei ihm verrichtete und die ausgehenden Briefe und sonstige Sachen kopierte. Seine Handschrift findet sich häufig in dem Nachlasse des dritten Grafen. Wenn man nun nicht annimmt, daß dieser Mann ein Manuskript Lockes kopiert hat, oder selber der Verfasser ist — und es ist keine Veranlassung dazu da —, so kann man den in Rede stehenden Essay nur Shaftesbury zuschreiben.

Die Entstehungszeit läßt sich durch Vergleichung mit datierbaren Briefen Wheelocks ungefähr bestimmen. Die Handschrift unseres Aufsatzes stimmt genau überein mit der eines Manuskriptbandes in 4°, in den Wheelock während der Jahre 1692—1698 Briefe Shaftesburys kopiert hat; später, besonders nach 1700, ändert sich seine Hand, sie wird größer und flotter. In dem genannten Briefbande scheint mir die Schrift der Jahre 1794—96 der des Essay am nächsten zu kommen. Doch ist dies unsicher.

Es kann nicht bezweifelt werden, daß das besprochene Manuskript nicht, wie Fox Bourne und der Katalog des Shaftesbury-Papers meint, in den sechziger, sondern in den neunziger Jahren des 17. Jahrhunderts entstanden ist, und man wird auch annehmen müssen, daß der Verf. des Aufsatzes „on the Roman Commonwealth" nicht Locke, sondern Shaftesbury ist.

Es fehlt mir augenblich leider ganz an Gelegenheit, näher auf die Sache einzugehen; doch hoffe ich, in den folgenden Heften des Archivs dies tun sowie einige weitere Beiträge zur Kenntnis Shaftesburys liefern zu können.

XIII.

Über die Spuren einer doppelten Redaktion des platonischen Theaetets.

Von
Prof. **Alessandro Chiappelli** in Neapel.

§ 1.

Die sogenannte platonische Frage ist in letzter Zeit in zwei verschiedene Phasen getreten, und es genügt denjenigen, denen solche Fragen bekannt sind, wenn ich sie so andeute: die literarischen Verhältnisse der platonischen Dialoge, und die platonische Stilometrie. Da für die Chronologie der platonischen Schriften das Kriterium der literarischen Beziehungen nicht zu einstimmigen und anerkannten Resultaten geführt zu haben scheint, hat die Forschung über die Statistik der platonischen Sprache, besonders in der Form und mit der Vorsicht, mit welcher er Lutowslasky dargeboten hat,[1] trotz der schweren Einwendungen Zellers, Natorps (besonders in diesem Archiv) und anderer nicht wenige und ansehnliche Anhänger gefunden. Aber die Schwierigkeiten, welche auch gegen dieses formale Kriterium wieder aufstehen, selbst nach den letzten Verteidigungen von Immisch[2]) und Couturat,[3]) sind sehr zahlreich und schwerwiegend, sodaß das Feld der platonischen Frage immer noch eine offene Palestra bleibt.

Der Einwand, welcher vielleicht von Lutowslasky selbst und von seinen Verteidigern zu wenig beachtet wurde, und der die

[1]) The Origin and Growth of Platos Logic, London 1898.

[2]) „Zum gegenwärtigen Stand der Plat. Frage“ in Neue Jahrbücher für das klass. Altertum. N. F. 1899.

[3]) Bibliothèque du Congrès intern. de Philos. IV Hist. d. la Phil. 1902, S.

Grundlage selbst des stilistisch-chronologischen Kriteriums und seine Folgerungen in Zweifel setzt und umzustürzen droht, ist die schon von Blass,[4]) und neuestens inbezug auf das Alter des Phaedrus von Immisch angedeutete Möglichkeit einer Revision der Dialoge durch Plato selbst, welche deren formale ursprüngliche Einheit verändert hätte; sodaß man aus denselben platonischen Schriften stilistische Daten herausfinden könnte, die zu den verschiedenen Zeitpunkten von Platos literarischer Tätigkeit gehören. Die Antwort, welche Lutowslasky auf diese Schwierigkeit gegeben, daß nämlich die Neubearbeitung des ersten Buches des Staates dessen ursprünglichen Stil nicht verändert hat, der sich sichtlich von den andern unterscheidet, hat nicht das Gewicht, das ihn Couturat zuzuschreiben scheint.[5]) Denn dieses Buch ist eine Einleitung zu den andern, und kann darum jenen eigenen Charakter behalten, den es als unabhängige Schrift hatte.

Man kann nach dieser Möglichkeit einer διασκευή vieler platonischer Schriften anschließen, daß die Analogien literarischer Parallelen in derselben attischen Literatur nicht fehlen. Abgesehen von den beiden Redaktionen der „Wolken" des Aristophanes ist dies nicht ohne Grund vermutet worden von den xenophontischen Memorabilien, und das gleiche hat auch Schenkl gedacht (Xenoph. Studien III, 143) inbezug auf das xenophontische Symposium. Das ist um so wahrscheinlicher, wenn es sich um ausgedehnte Kompositionen handelt, wie es viele der platonischen Dialoge sind, wo es dem Verf. aus vielen Gründen leicht und natürlich war, sie wieder in die Hand zu nehmen. Aber was wichtiger ist: diese διασκευή hier, dort vielleicht nur διόρθωσις der platonischen Schriften, ist für uns eine alte Überlieferung. Die berühmte Stelle von Gellius (N. A. XIV, 2), die besagt, daß von dem platonischen Staat zuerst nur zwei Bücher herausgegeben wurden, gegen welche Xenophon die Kyropaedie geschrieben habe und das Zeugnis des Dionysios (De Comp. verb. 208 R), der eine hartnäckige Revisionsarbeit Platos über seine Schriften bis zu seinen letzten Jahren andeutet, geben uns zu erkennen, daß dem Altertum selbst die Tatsache

[4]) Attische Beredtsamkeit, 2. Aufl.

[5]) Hist. de la Philos. IV (Biblioth. du Congrès intern. de Phil.). Paris 1902.

einer eingehenden und emsigen Überarbeitung von Platos Schriften durch ihn selbst nicht unbekannt war. Man hat keinen Grund, mit Zeller zu behaupten, daß diese Bearbeitung, wovon Dionysios spricht, sich auf das κτενίζειν καὶ βοστρυχίζειν beschränke, und zwar deshalb, weil die folgenden Worte καὶ πάντα τρόπον ἀναπλέκων etwas Wesentliches vermuten lassen. Ebensowenig hat der andere Einwand des berühmten Geschichtsschreibers festen Grund, daß Dionysios' Angabe nur vom Wiederfinden der platonischen Cerae des Staates, von Euphorion und Panaitios (Diog. S. III, 37 Quintil. VIII 6, 64) spreche. Der Sinn der Worte τά τ' ἄλλα καὶ δὴ καὶ τὰ περὶ τὴν δέλτον scheint vielmehr dies auszuschließen. Auch fehlt es nicht an Spuren einer Überlieferung im Altertume, nach der einige von Platos Handschriften in verschiedenen Redaktionen im Umlauf sind, wie das Symposion bei Athen. V, 216 s. εἴτε κατέψευσται τοῦτο Ξενοφῶν, εἴτ' ἄλλων γεγραμμένῳ τῷ Πλάτωνος ἐνέτυχε Συμποσίῳ παρείσθω. [6])

Es ist nun leicht zu verstehen, welche neue Einblicke sich demjenigen eröffnen, der Platos Schriften von diesem Gesichtswinkel aus betrachtet. Welch neues Feld, reich an fruchtbaren Versprechungen, für den Platoforscher! Es ist fast, als ob sich hier eine neue Phase platonischer Studien ankündige. Diesem Gedanken, dem die vielen Forscher von Platos Werk nie ihre Aufmerksamkeit zuwandten — hin und wieder geschah es wohl bei dem einen oder andern Dialog —, fehlt es an Vorgängern. Beim „Phaedrus" haben es Usener, Gomperz und Blass schon vermutet. Nachdem Usener und v. Willamowitz behauptet hatten, daß „Phaedrus" ein Gespräch sei, das verfaßt wurde, als Sokrates noch lebte, um das Jahr 402, die Resultate der stilistischen Vergleichungen ihn aber wenigstens bis auf das Jahr 380 zurückführten, ließ sich Willamowitz überzeugen und verließ seine alte Meinung. (Hermes XXXII, 102.) Usener und Gomperz dagegen schienen zuerst die beiden Daten nicht unvereinbar, da sie eine zweite Redaktion des Phaedrus

[6]) Deshalb bemerkte schon Fr. Aug. Wolf, (Proleg. Hom. p. CLII cf. Grote, Plato and the other comp. of Sokrates I, 193 London 1865), daß es unmöglich sei, den genauen Zeitpunkt eines platonischen Dialogs zu bestimmen, da Plato, wie die Dramaturgen und die Poeten, verbesserte, hinzufügte, wegnahm, und immer bearbeitete.

vermuteten, woran auch Blass und Immisch dachten.[7]) Es fehlt jedoch noch eine von diesem Gesichtspunkt ausgeführte Analyse des „Phaedrus“ und Symposion.

Die Frage über die Einheit der Verfassung des Staates oder über deren verschiedene Stufen ist aber, besonders nach den Untersuchungen Krohns, Pfleiderers und anderer, eine zentrale und hauptsächliche geworden. Darüber, wie auch Immisch sagt, kann die Statistik der Sprache wenig oder nichts sagen; denn wenn die Verfassung der verschiedenen Teile des Staates auch den verschiedenen Zeiten von Platos literarischer Tätigkeit angehört, ist es ganz klar, daß die endgültige Redaktion dem ganzen Werke eine gewisse stilistische Einheit geliefert haben muß, und daß demzufolge die hiezu angewendete Stilometrie leicht zu Irrtümern führen kann. Darum ist die Abneigung der Verteidiger der Stilometrie für die Analyse des Staates leicht verständlich. Jedoch kann man nicht leugnen, daß trotz des Widerstandes von Susemihl, Hirzel, Hirmer und Zeller die sogenannte Schichtentheorie des Staats immer mehr Gunst erlangt: seien es innere oder äußere Gründe, die mitwirken sie zu bestätigen.[8])

Daß der Staat ein Werk sei, das ursprünglich aus heterogenen Teilen entstand, beweist hauptsächlich das Kompendium des Timaeus, das nicht dem Staat, welchen wir besitzen, entspricht. Rohde und v. Arnim haben es neuerdings aufgeklärt. Und es ist bemerkenswert, wie sich schon Apelt aussprach,[9]) daß jene Meinung der allmählichen Entstehung des Staates nicht von der Vergleichung mit der Timaeus-Stelle, sondern von einer kritischen Analyse des Staates entstanden ist, von deren Resultaten die Timaeus-Stelle eine Be-

[7]) Gomperz, Zeitschrift f. Philos. und phil. Kritik. N. F. CIX, 174; vgl. Natorp, Archiv f. Gesch. d. Phil. XII, 1 segg. O. Immisch. Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. 1899, S. 549.

[8]) Zu den Schriften Brandts, Rohdes, Dümmlers, Pfleiderers, von Arnims, die Immisch erwähnt (Neue Jahrb. f. klass. Alt. 1899 S. 452 f.), sei mir erlaubt anzufügen die kurze aber inhaltreiche Abhandlung Kunerts, Die doppelte Rezension des Plat. Staats (Spandau — Progr. S. 88) 1893 und den alten meine Schrift Le Ecclesiazuse d'Aristofane e la Repubblica di Platone (Rivista di Filologia classica 1882; vgl. Ibid. 1883 und 1887). Vgl. neuerdings Döring, Gesch. der griech. Philosophie. Leipzig 1903, I, S. 573, 642.

[9]) Archiv XIV, 3. 1901 S. 408.

stätigung ist. Und auch Schanz' stilistische Kriterien führen sachlich zu demselben Resultat.[10]) Wenn man weiter diese Elemente mit der Analyse der Verhältnisse zwischen dem platonischen Staat und Aristophanes' Ekklesiazusen verbindet (die ich schon vor über zwanzig Jahren untersuchte),[11]) erreicht man folgende wesentliche, fast allgemein anerkannte Ergebnisse: Vom ersten Buch abgesehen, welches als ein Gespräch über die Gerechtigkeit entstand (das hatte schon Hermann bemerkt), ist die erste Gruppe aus dem Buch II—V bis zum 571 C gebildet; in dessen Mitte fallen, wie ich glaube, die Ekklesiazusen. 2. Die Bücher VIII—IX, und mit einigem Zeitabstand das Buch X. 3. Die dritte Gruppe aus dem VI. und VII. Buch. Trotz Zellers und einiger anderer Beharrlichkeit, die auch jetzt die Einheit der Verfassung und Verbreitung des Staats behaupten, hat Pfleiderer wohl recht, wie ich glaube, zu sagen, daß die Wiederbearbeitung des Staates feststeht durch einen Komplex von Zeichen für alle, welche sehen wollen. So ist es auch für die Gesetze Platos, wie Bruns und Kriegs Forschungen beweisen, wahrscheinlich, daß zwei Entwürfe vorhanden waren, ein alter und ein neuer, die vielleicht auch durch Philippus' Ausgabe, später in ein einziges verbunden wurden.

Aber mehr als von einer allmählichen Entstehung wollen wir hier eigentlich von einer neuen Redaktion oder Verbesserung einer in ihren Grundzügen vollständig verfaßten Schrift sprechen; obschon diese zwei literarischen Erscheinungen ja so eng verbunden sind in den Bedingungen der librarischen Produktion und Verbreitung im Altertum. Plato zwar mußte dieses Revisionsbedürfnis besonders für jene Schriften fühlen, welche von immer lebendigen Argumenten und von gemeinschaftlichen und dauernden Interessen handelten. Um den eigenen Gedanken besser aufzuklären, um Schwierigkeiten, welche durch das Lesen einer Schrift entstanden, zu beseitigen, um neue Bestätigungen der Erfahrung und Überlegung zu dokumentieren und vielleicht auch Behauptungen zu mäßigen, welche nicht mehr den veränderten Überzeugungen ent-

[10]) Schanz, Hermes XXI, 439ff., Kunert, Gymnos.-Jahresber. Spandau 1893 S. 6ff.

[11]) Rivista di Filolog. class. 1882, 1883, 1887.

sprachen, war es eine sehr natürliche Sache für den alten Denker und Lehrer, darauf zurückzukommen; denn ihm konnte diese mehr oder weniger ausgedehnte und tiefe Bearbeitung einer schon vorhandenen Schrift genügend erscheinen, wenn der Inhalt selbst oder die Menge der neuen Gedanken, oder andere Gründe nicht eine ganz neue Arbeit erforderten.

Ein typisches und klares Beispiel, eine Baconische instantia praerogativa, bietet uns der Theaetet. Und ich halte nunmehr fest an diesen Dialogen, wo die Zeichen der Zusätze, die Plato am Plane der Schrift gemacht hat, mir deutlich scheinen. Andere mögen in der Art und Weise, die ich angebahnt und angedeutet habe, weiterfahren, überzeugt. daß sie zu neuen und unerwarteten Ergebnissen führen wird.[12])

§ 2.

Der Prolog des Theaetet zog schon Schleiermachers und Teichmüllers Aufmerksamkeit auf sich. Teichmüller fand bekanntlich an der Stelle 143 BC zum ersten Male den Unterschied zwischen diegematischen und dialektischen Gesprächen angedeutet und setzte dann den Theaetet der zweiten Reihe, den dramatischen Dialogen, obenan. Wie vielen und großen Schwierigkeiten jedoch Teichmüllers Hypothese begegnete, ist den Fachgenossen der platonischen Fragen eine zu bekannte Sache, als daß es heute nötig wäre, hierauf zurückzugreifen, um sie aufzuklären. Da dem Theaetet nach sicheren Zeitberechnungen Gespräche folgen, welche den ersten Typus beibehalten, so ist es deutlich, daß jener Ausdruck des platonischen Euklides nur für das Gespräch selbst gilt, indem er hilft, dessen dramatische Natur zu bestimmen. Um so bedeutender ist jedoch für die genetische Entstehung des Gespräches die unmittelbar vor-

[12]) Bemerkenswert scheint mir, daß Windelband, Plato (Frommans Klassiker der Philos. IX. Bd), Stuttgart 1901, schon im allgemeinen diese Wahrscheinlichkeit verschiedener Redaktionen der platonischen Dialoge anerkannt hat, indem er schreibt S. 48: „Es liegen Anzeigen vor, wonach in der Weise, wie es bei der Politeia sicher angenommen werden muß, vielleicht auch andere Dialoge erst in einer Überarbeitung (wir würden jetzt sagen einer zweiten Auflage) die Gestalt erhalten haben, in der sie uns vorliegen", und schon inbezug auf den Theaetet S. 53 „dessen Abfassung, wenn auch vielleicht noch in Athen begonnen, in die Zeit der sizilischen Reise hinabzureichen scheint".

ausgehende Stelle (143 A), wo Euklides erzählt, wie ihm Sokrates einen Dialog zwischen ihm selbst und dem jungen Theaetet dargestellt habe. An drei verschiedene Augenblicke sei hier bezüglich der Verfassung der Schrift erinnert. 1. Kaum war Eukleides zu Hause angekommen, so schrieb er (ἐγραψάμην)[13]) Erinnerungen (ὑπομνήματα) an das sokratische Gespräch nieder. 2. Dann κατὰ σχολὴν so gut er sich erinnerte (ἀναμιμνῃσκόμενος) schrieb er sie ausführlicher (ἔγραφον). 3. Jedesmal endlich, wenn er nach Athen zurückkehrte, fragte er von neuem Sokrates darüber (ἐπανηρώτων; was zu bedeuten scheint, wenn man beim ἐπὶ des Verbs beharren will, daß er die Schrift bei sich getragen habe, worüber er seine Fragen stellen wollte). Und diese Fragen dienten ihm, wenn er nach Hause zurückgekehrt war, zu einer ἐπανώρθωσις oder Verbesserung und Vollendung der Schrift. Nun ist diese Stelle von großer Wichtigkeit, nicht nur weil sie, wie schon Susemihl bemerkte,[14]) teils die Treue des Dialoges verbürgt, teils bezeugt, daß Eukleides in der Redaktion von den Seinen hinzugefügt hat, sondern ganz besonders weil Eukleides, der hier Plato selbst vorstellt, die Genesis des Dialoges und die Veränderungen, denen er unterworfen wurde, erklärt. Wer nun mit der bildlichen Sprache und Kunst Platos vertraut ist, versteht wohl, daß der Verfasser hier eine doppelte literarische Arbeit andeutet: die erste, welche mit dem schriftlichen Entwurf oder γραφή des Dialogs endigt, enthält die ursprünglichen ὑπομνήματα; die zweite enthält die spätere Wiederaufnahme derselben (bildlicherweise die Rückkehr, um Sokrates zu fragen und das Zurückkehren nach Hause) mit einer Verbesserungs- und Ergänzungsarbeit (ἐπηνωρθούμην). In welcher anderen Weise hätte Plato besser die von ihm gemachten Zusätze oder Verbesserungen am ursprünglichen Text bildlich bezeichnen können, als wie er sie durch den Mund des Eukleides hier andeutet?

Wenden wir uns nun dem Gespräche selbst zu, um die Bestätigung dieser platonischen Andeutungen im Prologe aufzusuchen.

---

[13]) ἔγραψα μὲν vermutete Schanz zuerst. Später hat er es in seiner Ausgabe Platos Teubner, Leipzig 1880 gestrichen.

[14]) Susemihl, Genet. Entwicklung d. Pl. Philos. I.

Einen Führer wird uns Plato selbst bieten im Anfang der sogenannten Episode über den Philosophen (172 C—177 C), wo Sokrates dem alten Theodor sagte, daß Philosophen, wie sie beide ja sind, ihre Unterhaltungen im Frieden nach ihrer Bequemlichkeit entwickeln (172 d. ἐπὶ σχολῆς; was dem κατὰ σχολὴν des Prologs entspricht), und die vielbedeutenden Worte hinzufügt: ἡμεῖς νυνὶ τρίτον ἤδη λόγον ἐκ λόγου μεταλαμβάνομεν. Dies ist also die dritte Digression. Welches sind die zwei andern?

Campbell hatte schon bemerkt, daß der alte Theodor immer geneigt ist, wenn man ihn zum Reden ruft, eine Pause in die Folge der Fragen und Antworten im Gespräche einzuschieben.[15]) Es ist also natürlich, zu vermuten, daß Theodors Eintritt inmitten eines Streites, den Sokrates mit dem jungen Theaetet führt, die in der zweiten Redaktion eingefügten Teile anzeigt. Und so scheint es wirklich zu sein. Theodors erstes Hinzutreten trifft mit einer Digression über Protagoras (161 C—162 C) zusammen; das Gespräch mit Theaetet wird dann wieder aufgenommen mit den Worten: πάλιν δὴ οὖν ἐπὶ τὸν σοφὸν Θεαίτητον ἰτέον. Ein zweites Mal und länger kehrt man mit Theodor auf Protagoras' Buch zurück (165 A —169 A), bis man zu diesem τρίτος λόγος oder excursus über den Philosophen gelangt. Wenn wir uns bei dieser Zwischenhandlung aufhalten, ist erstlich zu erwähnen, daß alle Versuche Peipers[16]) und anderer, zu beweisen, daß diese Digression ein integrierender Teil der philosophischen Unterhaltung ist, notwendig verfehlt sind. Ein Künstler wie Plato mußte jedenfalls, indem er diesen excursus über den Philosophen im ersten Plane des Gesprächs beifügte, sich bemühen, ihn so gut wie möglich mit dem übrigen zu verbinden. Aber daß es beinahe ein einzelnes Einlegestück geblieben und daß das Zusammenfügen sichtbar ist, scheint der platonische Sokrates selbst zu gestehen, wenn er das in dieser Digression Gesagte mit πάρεργα λεγόμενα (177 b) bezeichnet. Der Schluß, in Protagoras' Sinne entwickelt, hat zu dem Punkte geführt, daß es einen Unterschied gebe zwischen Wahr und Falsch oder Gut und Schlecht, und daß ein Etwas zwischen diesen Bedingungen für die

[15]) The Theaetetus of Plato, Oxford 1883 Intr. S. 59.

[16]) Peipers, Untersuchungen, I, 472 ss.

Individuen und für die Völker mehr oder weniger nützlich sei, d. h. daß die Nützlichkeit ihr Maß hat nicht in jedem von ihnen, sondern außer ihnen, in der Wirkung. Aber auf einmal wird die Rede unterbrochen, um von der Unerfahrenheit des Philosophen im öffentlichen Leben zu sprechen. Die Durchführung oder der Schluß beider Stücke ist durch die unnütze Wiederholung eines Gedankens schon oben ausgesprochen (Plato gesteht es, indem er sagt 172 B ἀλλ' ἐκεῖ οὗ λέγω), d. h. was die gerechten oder ungerechten, heiligen oder gottlosen Dinge betrifft, so nehmen Protagoras und die Seinen die Relativität an; während diejenigen, welche deren Anschauungen nicht folgen, weislich sie als absolute betrachten (ἀλλ' ἐκεῖ bis zu τὴν σοφίαν λέγουσι). Die Durchführung der beiden Stücke ist aber auch durch eine unbedeutende Bemerkung offenbart, die dorthin gesetzt wurde, um den Übergang, besser gesagt den Sprung, zu verbergen: λόγος δὲ ἡμᾶς ἐκ λόγου μείζων ἐξ ἐλάττονος καταλαμβάνει, und Theodor fügt einfach bei (172 C) οὐκοῦν σχολὴν ἄγομεν, ὦ Σώκρατες; wo die vielbedeutende Korrespondenz mit κατὰ σχολὴν ἀναμνησκόμενος ἔγραφον von Eukleides im Prolog offenbar wird. So eröffnet sich uns die Episode. Und daß sie als ein Aufsatz für sich selbst besteht, beinahe eine abgesonderte ἐπείδειξις und später vom Verfasser in den Text eingeführt wurde, sagt auch die rednerische Feierlichkeit des Eingangs: Πολλάκις μέν γε δή, ὦ δαιμόνιε, καὶ ἄλλο τε κατενόησα, ἀτὰρ καὶ νῦν κτέ.

Laßt uns jetzt den andern Schluß am Ende der sogenannten Digression, oder besser gesagt Rede über den Philosophen besprechen, um die ursprüngliche Kontinuität des Textes und der platonischen Schlußfolgerung wieder wahrscheinlicher herzustellen. Nachdem man von der Art und Weise gesprochen hat, wie die Ungerechten in der Gesellschaft leben und denken, und wie sie oft verwirrt bleiben im Wortstreit mit andern, wird diese hereingezogene Rede von neuem unterbrochen (τὰ πάρεργα λεγόμενα), um auf das erste Argument zurückzukehren (ὁ ἐξ ἀρχῆς λόγος oder τὰ ἔμπροσθεν [λεγόμενα] 177 c). Es folgt hierauf ein Abriß der letzten Worte, welche der Episode vorhergehen, der aussieht wie ein Zusatz, um ihn der Diskussion, in die er eingepaßt ist, zu verbinden. Dieser Abriß 177 C D geht von den Worten οὐκοῦν ἐνθαυτά που ἦμεν τοῦ

λόγου — bis zu den anderen καὶ ἔστι τοσοῦτον χρόνον ὅσον ἂν κέηται ὠφέλιμα. Bei diesem Punkte verbindet sich die Unterhaltung mit dem Sinne der ursprünglichen Rede; denn nachdem man vorhin in Protagoras' Sinn gesagt hat, daß das Nützliche das Maß in der Wirkung hat, beweist man hier, daß dieses Maß, soweit es sich auf die Zukunft bezieht, sich in einem Falle als richtig bewährt (für diejenigen, welche die Wirkung erraten) und im andern nicht (für diejenigen welche sich in ihren Voraussetzungen irren). Und in diesem Sinne verknüpft sich auch der Satz, welcher sich so wieder zusammensetzt, wie er im Texte des Dialoges sein sollte, bevor der Zusatz der Episode hinzugefügt wurde. 172 B καὶ οὐκ ἂν πάνυ τολμήσειε φῆσαι ἃ ἂν θῆται πόλις συμφέροντα οἰηθεῖσα αὑτῇ, παντὸς μᾶλλον ταῦτα καὶ συνοίσειν — [177 D] πλὴν εἴ τις τὸ ὄνομα λέγοι, κτλ.

Wenn jedoch diese augenscheinliche Kontinuität selbst des Satzes nicht genügte, die Einschaltung deutlich zu machen, so gibt Plato selbst uns davon ein anderes, sehr wichtiges Zeichen. Nachdem der platonische Sokrates, die Digression unterbrechend, gesagt hat, daß sie ein hors d'hœuvre (πάρεργα) ausmache, fährt der alte Theodor fort, indem er sagt, daß die angeführten Reden ihm angenehm waren, weil sie für sein hohes Alter schicklich und angepaßt seien 177 C: Ἐμοὶ μὲν τὰ, τοιαῦτα . . . οὐκ ἀηδέστερα ἀκούειν, ῥᾴω γὰρ τηλικῷδε ὄντι ἐπακολουθεῖν. Wenn also die Rede der Episode für Alte ist, so ist die genaue Untersuchung, woran Theodor fast gar nicht teilgenommen hat, etwas für die Jungen, und deshalb führt gerade der junge Theaetet das Disput. Was anderes will denn nun dies sagen, als daß sie verschiedenen Zeiten des Lebens des Verfassers angehören?

§ 3.

Und daß die Sache wirklich so stehe, davon überzeugt uns eine aufmerksame Prüfung des Inhalts des Exkursus. Es ist wohl bekannt, daß die Zeit der Entstehung des Theaetet — eine der streitigsten, aber auch der wichtigsten Zeitbestimmungen[17]) — auf

---

[17]) Vgl. Natorps neuere Aufsätze in Philologus 1889 S. 428—49, 583—628 Archiv I, 1889.

zwei sehr verschiedene und entfernte Epochen von Platos literarischer Tätigkeit verteilt worden ist. Bis zu unsern Tagen hat man fast einhellig geglaubt, daß der Theaetet den ersten zehn Jahren nach Sokrates' Tod angehöre; beinahe in die gleiche Zeit fällt der Euthidem, und die Gruppe der Schriften, welche schon seit der Zeit Schleiermachers konstruktive Dialoge genannt werden. Und diese alte Meinung wird heute tapfer und hartnäckig gegen neue Gegner dieser Ansicht von Zeller verteidigt, dem Susemihl, Natorp und Döring beitreten.[18]) Aber die neuere Kritik von Bergk, Rohde, Christ, Jackson, Dümmler, Siebeck, Jezienicki, Gomperz, Teichmüller, Tocco und Lutoslawski schreiben diesen Dialog, wie schen Überweg vermutet hat, einer über dreißig Jahre früheren Zeit zu und dem letzten Zeitraum der platonischen Tätigkeit viel näher; es sind die zwanzig Jahre 367—347.[19]) Aber niemand, meines Erachtens, hat bemerkt, daß die stärksten Beweise, welche man nach Bergk und Rohde anzuführen wüßte, um den Theaetet auf diese späte Zeit zu datieren, alle dem sogenannten Exkurs über den Philosophen entnommen sind, 174 d—175 b. Darum sind die zwei so verschiedenen Meinungen wohl vereinbar, wenn man festhält, daß das Gespräch in seinem wesentlichen Teile wirklich einer älteren Zeit angehört, während die Digression später eingeschaltet worden ist.

Viele und bedeutende Gründe überzeugen uns, daß der Dialog in seinem wesentlichen Teil um das Jahr 390 fällt. Und vor allem andern, wie auch neulich Susemihl bemerkte,[20]) die Ideenlehre. Daß eine so flüchtige Untersuchung wie jene des Theaetet in den letzten zwanzig Jahren von Platos Leben vorgenommen worden sei, ist unwahrscheinlich genug; umsomehr wenn man, wie Zeller richtig bemerkt (Archiv IV, 1891 S. 199 f.), diesem letzten hohen Zeitraum, unterbrochen noch durch zwei sizilische Reisen, den Sophistes, Parmenides, Politicus, Philebos, wenigstens einige Bücher des Staates, wie das VI., welches auf den Philebos anspielt, Timaeus, die Gesetze und Kritias zuschreibt. Auch aus der Stelle 201 d, die auf

[18]) cf. Döring, Gesch. der griech. Phil. I, 566, 1903.

[19]) Nach Dümmler, Chronol. Beiträge zu einem plat. Dialoge, Basel 1890, S. 22—26.

[20]) Susemihl, Neue plat. Forschungen, I. Greifswald 1898.

Antisthenes anspielt, geht hervor, daß der Theaetet ein sehr alter Dialog sein muß. Man erwähnt dagegen, daß er sich der Worte ἐπιστητά, ἐπιστητόν bediente; es ist dies, wie Schleiermacher schon bemerkte, ein neues und nicht platonisches Wort. Diese Anspielung konnte nicht stattfinden zu einem so späten Zeitpunkt, nach dem Jahre 368, als wahrscheinlich Antisthenes nicht mehr lebte; sie entspricht vielmehr einer Zeit, in der, gegenüber der schon begründeten kynischen Schule, auch Plato seinen Kreis von ἑταῖροι hatte. Ein so feierlicher und lebhafter ideeller Streit, wie ihn Plato dabei mit den andern Schulen und mit Protagoras' Lehre, dessen Buch er zu befolgen und zu wiederholen scheint, unternimmt, könnte nicht in einen so späten Zeitraum fallen, während er sehr gut zu einer Zeit paßt, in der sich Plato den Weg im Wettstreit mit den Lehren der Zeit eröffnen sollte. Was man nun davon sage, der kritische Charakter des Theaetet bereitet die konstruktive Darstellung des Staates vor, und die Stellen, wo Lutowslaski[21]) eine Anspielung auf diesen sehen will, haben gar nicht die Bedeutung, welche er ihnen zuschreibt. Man gelangt nicht zu einer Wissenschaftslehre, wie besonders in VI und VII des Staates dargestellt ist, wenn nicht durch die kritische Elimination der falschen Meinung über die Wissenschaft, welche den Inhalt des Theaetet ausmachte, vorangegangen ist. Zudem paßt die Anspielung auf die Schlacht von Korinth im Prolog, obschon seit Überweg die neuere Kritik versucht hat, sie mit der aus Xenophon wohlbekannten vom Jahre 368 zu identifizieren, viel besser zu der viel wichtigern der Jahre 394—87.

Zum gleichen Ergebnisse führen uns andere Betrachtungen. In den ohne Zweifel spätern platonischen Dialogen stellt Sokrates nicht mehr den Protagonisten vor. Jedoch im Theaetet ist Sokrates noch Protagonist, und die Wissenschaftsfrage ist hier noch nach sokratischer Methode behandelt.[22]) Wenn man den Theaetet mit dem Symposion, unter den platonischen Dialogen einer der sicher

[21]) Origin and Growth of Platons Logic, London 1898 S. 389.

[22]) Dies hat auch Ritchie anerkannt „Sur le Parmenide de Platon" Bibliothèque du Congrès Intern. de Philos. IV p. 170, Paris 1902, obwohl er dann Theaetet in die letzte Gruppe stellt.

datierbaren (um 384), vergleicht, so wird es uns leicht, zu sehen, an der Stelle, wo er den Begriff der Maieutik an der eigenen Unfruchtbarkeit dem platonischen Sokrates entwickelt, daß er dem geschichtlichen Sokrates näher steht und so kann dies nicht von demjenigen ausgesagt werden, der die fruchtbare intellektuelle Generation durch den Unterricht aufklärt, welcher ja der Mutterbegriff des Symposion ist, und dieses fällt beinahe mit der Begründung und Inauguration der Akademie zusammen. Nachdem die Schule begründet war, wäre es unverständlich, daß Plato die eigene Unfruchtbarkeit gestanden hätte, und zur maieutischen Methode des Menon zurückgekehrt wäre, da sein Schulunterricht, wo er sich so fruchtbar erwiesen hatte, mit den Jahren einen immer mehr dogmatischen und um so weniger untersuchenden Charakter annehmen sollte.

Aber anderseits müssen wir anerkennen, daß der sogenannte excursus über den Philosophen Zeichen eines viel vorgerückteren Alters enthalte als das übrige. 176 E deutet flüchtig eine dualistische Lehre der beiden Paradeigmen an: „das Göttliche und Selige; das Gottlose und Elende“, der in keiner andern platonischen Schrift vorkommt als in zwei gewiß letzten Dialogen, im Timaeus und in den Gesetzen, wo man Ausführliches von einer guten Weltseele und von einer schlechten, die von einer strengen Notwendigkeit regiert wird, lesen kann. Noch mehr verteidigt das Gegenteil, trotz Zellers vielen Bemühungen, die Beschreibung des Philosophen in dieser Episode. Sie hat ganz den Charakter eines Blattes, welches geschrieben wurde nach Platos mißlichen Erfahrungen am Hofe Siziliens, wo er allerlei Parasiten und gefälligen Schmeichlern des Tyrannen begegnete. Man fühlt in dieser ganzen Stelle einen Ton von Müdigkeit und von Mißtrauen an der Möglichkeit, daß die Philosophie in das Leben hineindringen könne, da dies so von Intriganten und Verblendern eingenommen ist. Und dennoch, ohne mit Rohde und Bergk zu glauben, daß auf Platos Mißerfolg im gerichtlichen Prozeß gegen Chabrias hier angespielt sei, scheint es mir gewiß, daß die Worte 112C οἱ ἐν ταῖς φιλοσοφίαις πολὺν χρόνον διατρίψαντες nicht hätten geschrieben werden können, als Plato noch junger Philosoph war. Noch weniger hätte er die Unwirk-

samkeit der Philosophie im öffentlichen Leben gestehen können, ohne zuvor den Plan des Staates gebaut zu haben, wo gerade die Philosophen die Seele des Staates sind. Ich gestehe auch, daß Zellers scharfsinniger Versuch, zu beweisen, daß er in der berühmten Stelle der Genealogien der fünfundzwanzig Ahnen bis zum Herakles in derselben Episode auf den Spartaner Egesipolis anspiele, daß heißt ums Jahr 391, nicht überzeugend ist, und daß die andere Meinung, welche die chronologische Angabe auf ein späteres Alter zurückführt, die sicherere ist; sei es daß man an Euagoras mit Rohde, oder an Dionysius von Sirakus mit Teichmüller denken wolle. —

Ich müßte mich sehr irren, wenn das Zusammenfallen aller dieser mittelbaren und unmittelbaren Zeichen uns nicht zur Überzeugung brächte, daß die Stelle über den Philosophen zu einem Zeitpunkte gehört, verschieden von dem der Entstehung des Dialogs, und daß in ihm ein erstes und deutliches Zeichen der Wiederbearbeitung der ursprünglichen Werke enthalten ist. Andere mögen auf diesem Wege fortschreiten, und wenn dann meine Anschauung in anderen platonischen Schriften ausgeführt wird, hoffe ich, daß sie der platonischen Frage eine neue Wendung und eine fruchtbare Förderung verleihen wird.

XIV.

Sur une erreur mathématique de Descartes.

Par

Paul Tannery, à Pantin (bei Paris).

Lettre à M. Ludwig Stein.

Mon cher ami,

Je vous disais à Rome, en avril dernier, que je croyais faire désormais assez pour l'Histoire de la philosophie en m'occupant de l'édition des *Œuvres de Descartes.* Je dois croire qu'en accueillant dans l'*Archiv* (XVII, 2, p. 171—175) l'article de M. Chazottes, *Sur une prétendue faute de raisonnement que Descartes aurait commise*, vous avez voulu saisir une occasion de m'extorquer encore cette année quelques pages. Je ne veux pas vous les refuser; autrement je n'aurais pas répliqué à M. Chazottes; car, vous le savez, si je ne crains pas la polémique, je ne l'aime point; je la considère comme du temps perdu.

Sur un passage d'une lettre de Descartes, inédite avant que je la publiasse dans l'*Archiv* de 1891, j'ai dès lors fait connaître mon opinion par une note de quelques lignes (IV, p. 532, note 7). J'ai développé cette opinion dans le *Bulletin des Sciences Mathématiques* (n° d'août 1891), où j'ai commenté assez longuement la lettre en question. J'ai réimprimé ce dernier article dans mon ouvrage: *La Correspondance de Descartes dans les inédits du fonds Libri* (Paris, Gauthier-Villars, 1893) et j'en ai simplement résumé les conclusions dans le tome I de la nouvelle édition de Descartes (p. 75), tome paru en 1897. A cette date, mes remarques avaient depuis six ans reçu une très-large publicité, et elles n'avaient pas manqué d'attirer l'attention des savants les plus compétents sur une

question d'ordre purement mathématique. Aucune objection ne m'avait été faite; je devais et je dois toujours regarder la cause comme jugée.

Sans se soucier si, dans ces conditions, il n'y avait pas pour lui quelque imprudence à en appeler de ce jugement, M. Chazottes exprime à son tour son opinion, contraire à la mienne. C'est son droit, qu'il exerce à ses risques et périls, et c'est aux lecteurs auxquels il s'adresse, à examiner les pièces du procès, s'ils s'y intéressent. Pourquoi y interviendrais-je à nouveau, quand je n'ai rien à modifier de mes conclusions?

A la vérité, je pourrais m'étonner que M. Chazottes ait soulevé une question de ce genre, non pas dans un journal mathématique (où cependant, je l'accorde, il n'avait pas grand' chance de voir accueillir son article), mais dans une Revue philosophique. Toutefois, bien certainement, les lecteurs de l'*Archiv* qui ne savent pas assez de mathématiques pour se rendre compte, par eux-mêmes, de la signification exacte et de la portée véritable du langage de Descartes, s'abstiendront en tous cas de se prononcer; quant aux autres, je suis persuadé qu'ils ont déjà reconnu le bien-fondé de mes dires. Je ne vois donc pas trop à quoi pourra servir ma réplique à M. Chazottes, si ce n'est, mon cher ami, à vous faire plaisir et peut-être à épargner quelques peines aux travailleurs qui, plus tard, chercheront à utiliser les matériaux que réunit l'*Archiv*. C'est dans ce double but que je rédigerai les lignes qui suivent.

M. Chazottes estime que je me suis trompé parce que je n'ai pas sérieusement essayé de me placer au point de vue de Descartes. Je pourrais répondre qu'en ce qui le concerne, il s'y est si bien placé qu'il est précisément retombé dans la double erreur que j'aurais attribuée à tort à Descartes; à savoir tirer d'abord, de prémisses justes, une conclusion erronée, puis identifier cette conclusion avec la loi de Galilée, qui est vraie.

J'ai cependant un scrupule; le langage de M. Chazottes, dans son commentaire du texte parfaitement clair de Descartes, est si obscur et si peu conforme aux habitudes mathématiques, que je ne me charge pas de l'interpréter. Il est possible que la chaîne totale de son raisonnement soit juste; mais dans ce cas il aura donné

à la proposition erronée de Descarte un sens qu'il n'est pas possible de lui attribuer sérieusement. De plus, il aurait alors si brusquement franchi (p. 175, l. 1 à 4, dans une phrase particulièrement énigmatique) la véritable difficulté, que je doute qu'il l'ait aperçue. Quoiqu'il en soit, je n'ai pas à m'en préoccuper. Comme le dit Galilée, «alcuni scrivono quel che non intendono, e però non s'intende quel che essi scrivono». Descartes mérite d'être, même s'il se trompe, commenté dans une langue aussi claire que la sienne, et c'est ce que je dois, pour ma part, m'efforcer de faire.

Voici la question. Un corps pesant, représenté par un point mobile, parcourt, sous l'action de la gravité une droite de chute AC, divisée en deux segments égaux AB et BC (en sorte que $AC = 2\ BC$). Descartes trouve que, par suite de l'accélération due à la pesanteur, il faut trois fois moins de temps au mobile pour passer de B en C, qu'il ne lui en a fallu pour passer de A en B; c'est cette proposition qui est erronée, en tant qu'elle est contradictoire à la loi de Galilée.

Qu'il ne puisse y avoir aucune ambiguité sur le sens de la proposition de Descartes que je viens d'énoncer, qu'il n'y ait lieu à aucun subterfuge pour pallier l'erreur qu'elle contient, c'est ce qu'il est très aisé de reconnaître. Descartes a encore exprimé sa pensée sous une forme plus concrète, dans la lettre à Mersenne[1]) du 18 décembre 1629 (nouv. édit. I, p. 90). Après avoir très-nettement posé le principe de la conservation du mouvement antérieurement acquis, après en avoir conclu, pour le cas de la chute des graves dans le vide, la proportionalité de la vitesse au temps (ce qui nous suffit aujourd'hui pour établir la loi de Galilée), il ajoute:

»D'où il suit certainement que, si vous laissiés tomber une boule, *in spatio plane vacuo*, de 50 pieds de haut, que, de quelle matiere qu'elle pust estre, elle employeroit justemant trois fois autant de temps aux 25 premiers pieds, qu'elle feroit aux 25 derniers.«

---

[1]) Lettre déjà connue par l'édition de Clerselier (II, p. 483). L'intérêt de la lettre du 13 novembre 1629 n'est donc pas d'avoir révélé l'erreur de Descartes, mais d'avoir fourni une indication sur la marche de son raisonnement

Or la loi de Galilée (proportionalité des espaces aux carrés du temps) s'énonce sous une forme bien connue: pour des laps de temps égaux et consécutifs, les espaces parcourus suivent la proportion des nombres impairs successifs: 1. 3. 5. 7. 9. etc.

Donc, si l'on divise le temps de chute en deux parties égales, l'espace parcouru pendant la seconde moitié est triple de l'espace parcouru pendant la première moitié. Descartes dit au contraire que, si l'on divise la droite de chute en deux parties égales, le temps employé pour parcourir la première moitié sera triple du temps employé pour la seconde moitié. Evidemment ces deux formules ne sont pas identiques; qu'elles soient inconciliables, nous allons le voir.[2])

Descartes transforme sa proposition précédente: *id est si tribus momentis descendit ab A ad B, unico momento descendet a B ad C*, sous la forme suivante *id est quatuor momentis duplo plus itineris conficiet quam tribus.* En effet, 3 moments pour AB, 1 pour BC, cela fait 4 moments pour AC, qui est double de AB.

Et per consequens 12 momentis duplo plus quam 9. On peut en effet multiplier les nombres précédents par 3 ou par 4 etc. (ce qui revient à supposer des unités de temps trois ou quatre etc. fois plus courtes). On aura ainsi

(a) 9 moments pour AB, 3 pour BC, donc 12 pour AC, double de AB;

ou bien (b). 12 moments pour AB, 4 pour BC, donc 16 pour AC, double de AB.

Et 16 momentis quadruplo plus quam 9, et sic consequenter En effet, d'après les relations précédentes, on voit (b) qu'en 16 moments le mobile parcourt le double de l'espace parcouru dans les 12 premiers moments, et (a) en 12 moments le double de l'espace parcouru dans les 9 premiers moments. Donc, en 16 moments, il aura parcouru le quadruple de l'espace parcouru dans les 9 premiers moments. Toute cette déduction est rigoureuse, mais naturellement entachée de l'erreur commise antérieurement.

[2]) Je vais suivre le raisonnement de Descartes. Un mathématicien reconnaîtra immédiatement que le rapport des temps employés à parcourir deux espaces égaux successifs est non pas 3, mais $\frac{1}{\sqrt{2}-1}$ ou $\sqrt{2}+1$, soit environ 2,414.

En effet, si les espaces sont dans le rapport de 1 à 4, les temps correspondants, d'après la loi de Galilée, doivent être dans le rapport de 1 à 2, (proportionalité des espaces aux carrés des temps), ou autrement dans le rapport de 9 à 18. Or d'après la formule de Descartes, leur rapport est de 9 à 16. Le désaccord est irrémédiable. On voit par là combien il était aisé à Descartes de reconnaître la différence entre sa formule et celle de Galilée. Cependant il les identifie (lettre à Mersenne du 14 août 1634, nouv. édit. I, p. 304), en répétant simplement à côté l'une de l'autre les deux formules, comme s'il avait lu les *Massimi Sistemi* de 1634 trop superficiellement [3]) pour se rendre exactement compte de la signification de la loi des carrés, qu'au reste Galilée n'a réellement établie que dans les *Nuove Scienze* de 1638. Quand il critique ce dernier ouvrage (lettre à Mersenne du 11 octobre 1638, nouv. édit. II, p. 386), Descartes ne parle plus de sa formule sur la relation entre les espaces et les temps, mais seulement de la proportionalité des vitesses aux temps, qu'il a crue autrefois vraie, dit-il avec raison, mais qu'il croit pouvoir maintenant démontrer n'être pas vraie. Dans ces conditions, il est permis de croire qu'il avait reconnu dès lors l'erreur de son ancienne formule.

Cette erreur, commise par lui à l'âge de 22 ou 23 ans, n'a certainement pas plus d'importance qu'une faute de calcul dans un brouillon de mathématicien, puisqu'en tout cas il a abandonné plus tard ce *tentamen juvenile*. Mais elle nous apprend que jusqu'en 1629 au moins, Descartes ne possédait pas le moyen de déduire, de la relation entre la vitesse et le temps, celle entre l'espace et le temps.[4]) Il a cru y parvenir par un artifice sur la valeur duquel il n'a pas suffisamment réfléchi; d'autre part, n'ayant pas davantage le moyen de passer, de la relation entre l'espace et le temps, à la relation entre l'espace et la vitesse, il ne pouvait faire l'analyse de sa solution et reconnaître ainsi son erreur. D'après le progrès

[3]) Il faut remarquer qu'il écrit à Mersenne immédiatement après avoir lu les *Massimi Sistemi*, que Beecman ne lui a laissés entre les mains que pendant 30 heures.

[4]) C'est-à-dire qu'il ignorait que l'espace pouvait s'obtenir par une quadrature d'une courbe ayant pour abscisse le temps, et pour ordonnée la vitesse. C'est là, au fond, le découverte qui fait une des gloïres de Galilée.

de ses connaissances mathématiques, autant que nous pouvons le suivre, c'est vers 1638 seulement que nous le sentons en possession de procédés généraux suffisants pour traiter complètement les problèmes du genre de celui dont il avait manqué la solution, pour reconnaître par suite que la loi énoncée dans les *Massimi Sistemi* était bien fondée.[5]) Or ces procédés, il n'y avait pas alors, sauf Fermat peut-être, un seul autre mathématicien qui les possédât. Mais précisément en 1638, dans les *Nuove Scienze*, Galilée venait de donner, de sa loi, une démonstration directe irréprochable, et depuis longtemps Descartes ne s'intéressait plus à une question qui, pour lui, était devenue purement théorique.

Pour bien faire comprendre maintenant la différence entre la formule de Descartes pour la chute des graves, telle qu'il la maintenait encore en 1634 (formule qui ne peut s'exprimer mathématiquement que sous la forme transcendante que j'ai fait connaître en 1891) et la loi de Galilée, il suffit de considérer le tableau suivant, qui donne la correspondance entre les espaces et les temps:

Espaces depuis l'origine:		1	2	4	8	16	32	64	....
Temps depuis l'origine	d'après Galilée	1	$\sqrt{2}$	2	$2\sqrt{2}$	4	$4\sqrt{2}$	8	....
	d'après Descartes	1	$\frac{4}{3}$	$\frac{16}{9}$	$\frac{64}{27}$	$\frac{256}{81}$	$\frac{1024}{243}$	$\frac{4096}{729}$	....

Ainsi la formule erronée de Descartes ne donne de valeurs rationelles des temps que pour des espaces en progression géométrique, suivant la raison 2, et l'on voit que les temps croissent beaucoup moins vite que d'après la loi de Galilée. Donc si l'on suppose les temps variant en progression arithmétique, les espaces croissent beaucoup plus vite avec la formule de Descartes, donc la vitesse croit plus vite que proportionnellement au temps; mais c'est ce qu'en 1629 il lui était malaisé de reconnaître, tandis qu'en raison de la simplicité de la loi des carrés, s'il n'avait pas commis son erreur, il lui aurait été possible, comme à Galilée, de vérifier son résultat par une analyse géometrique.

---

[5]) C'est ce que je me réserve d'établir dans une communication préparée pour le prochain congrès de mathématiciens à Heidelberg, en août 1904.

Si j'insiste autant sur ces points, si j'ai à m'excuser par suite d'introduire autant de mathématiques dans l'*Archiv*, c'est que je voudrais enfaire ressortir un enseignement.

Il y a une croyance trop répandue, c'est que les sciences exactes ont été construites comme elles peuvent et doivent être enseignées, c'est-à-dire sans tâtonnements et sans erreurs de la part de ceux qui ont frayé des voies nouvelles. Cette croyance, il faut la laisser aux maîtres d'école, à qui il n'est pas permis de se tromper; la vérité historique est que, même en mathématiques, les plus grands génies ont commis des inadvertances singulières:

Quandoque bonus dormitat Homerus,

et cela non seulement dans leur correspondance, mais encore dans les écrits qu'ils ont publiés. Dans la *Géométrie* de Descartes, il y en a deux en particulier que les contemporains n'ont pas remarquées. Mais dans ces erreurs même des grands novateurs, dont ni Fermat, ni Galilée, ni tant d'autres ne sont pas indemnes, on reconnaît la griffe du lion. Ils n'en sont donc pas diminués; cela doit au contraire nous rendre plus humbles vis-à-vis d'eux et nous faire bien comprendre la difficulté de la tâche qu'ils ont accomplie, la grandeur des services qu'ils ont rendus à l'humanité comme créateurs de branches nouvelles de la science. Honorons-les donc jusque dans leurs erreurs; car ce sont eux qui nous ont appris à n'y plus retomber.

XV.

Die beiden Bacon.

Von

A. Döring in Groß-Lichterfelde.

Daß der Großsiegelbewahrer Jakobs I. seinem Namensvetter, dem Franziskaner des 13. Jahrhunderts, mehr zu verdanken hat, als er zu Tage treten zu lassen für gut findet, kann wohl kaum bezweifelt werden.

Zwar um ein eigentliches Plagiat wird es sich schwerlich handeln, so pikant es auch wäre, den geistreichen Lordkanzler, der nach einer verschrobenen Modetheorie außer seinen philosophischen Leistungen mit der verschwenderischen Überfülle seines Geistes auch noch einem unbedeutenden Schauspieler einen Erstlingsplatz auf dem Weltparnaß verschafft haben soll, umgekehrt auch auf seinem eigensten und unbestrittenen Gebiete als in erbetteltem und erborgtem Glanze prunkend zu zeigen.

Ebenso wenig aber wird der das Rechte treffen, der sich in dem Nachweis der Entlehnungen auf vereinzelte Gedanken, Wendungen, Sentenzen oder Bilder beschränken wollte. Die Darsteller der Geschichte der Philosophie und die Verfasser von Monographien haben sich durchweg auf die Frage nicht detailliert eingelassen. Eugen Dühring in seiner „Kritischen Geschichte der Philosophie" (4. Aufl. 1894), der übrigens Roger Bacon enthusiastisch würdigt und weit über Francis stellt (p. 196ff., 203ff.) hat bei Francis Bacon (S. 255) folgenden Passus: „Doch mögen die Meinungen derjenigen, welche ihn unmittelbarer Entlehnungen aus den Manuskripten des ersten Bacon beschuldigen und, wie z. B. Charles Forster, sogar Parallelstellen einander gegenüber gedruckt haben, hier ununtersucht

bleiben." Da hätten wir also ein Specimen dieses an Einzelheiten klebenden Verfahrens. Übrigens ist es mir leider nicht gelungen, über den hier als Beispiel angezogenen Charles Forster irgend etwas in Erfahrung zu bringen, so interessant und wertvoll es auch wäre, den von ihm unternommenen Versuch einer näheren Prüfung zu unterwerfen.

Meines Erachtens kann es sich nur darum handeln, nachzuweisen, daß Francis Bacon gerade in der Grundrichtung seines Denkens von Roger die entscheidenden Anregungen erhalten hat, und daß daher die hartnäckige Verschweigung seines Vorgängers an den entsprechenden Stellen einen sittlichen Vorwurf begründet.

Selbstverständlich muß dabei von vorn herein erwartet werden, daß dieser überkommene Grundzug seines Unternehmens bei aller wesentlichen Identität von Francis erheblich erweitert und umgestaltet, sowie den veränderten Zeitumständen und seiner persönlichen Eigenart angepaßt worden ist. Erweitert und umgestaltet, so z. B. hinsichtlich der Größe der erstrebten Wirkung. Während Roger (opus maj. I. 1) von der Erhöhung der wissenschaftlichen Bildung einen besseren Zustand der Kirche und der bürgerlichen Gesellschaft, ferner Bekehrung der Ungläubigen und Abwehr der Feinde der Christenheit erwartet, gestaltet sich bei Francis die erhoffte Wirkung zu dem stolzen Gesamtbilde, daß er als regnum hominis bezeichnet. Ebenso erweitert sich die bei Roger etwas regellose Mannigfaltigkeit der neuen Hilfsmittel, der einzuschlagenden neuen Bahnen, bei Francis zu dem geschlossenen Gesamtsystem des globus intellectualis der universellen augmenta scientiarum.

Veränderte Zeitumstände. Roger findet die Hindernisse, die „offendicula sapientiae" oder „causae malorum nostrorum" (op. maj. I.) vornehmlich in den besonderen Zuständen seiner Zeit, die über dem einseitigen Streben nach rationaler Begründung des Dogmas eine Menge von Bildungselementen vernachlässigt und in Vergessenheit gebracht hat. Seine vier offendicula (Autorität, Routine, Unwissenheit der Massen, Wissensdünkel der Gelehrten) tragen durchaus die Zeitfarben an sich. Bei Francis erheben sich diese Hindernisse fast ganz in die allgemein menschliche Sphäre,

die offendicula werden zu Idolen. Von diesen haben wenigstens die beiden ersten, die Idola tribus und specus, durchaus allgemein menschlichen Charakter und auch die Idola fori und theatri sind durchaus nicht in dem Maße, wie Rogers offendicula, Besonderheiten der Zeitkultur. Das ist wohl der Gesichtspunkt, von dem die meist vergeblich versuchte Vergleichung der beiderseitigen Vierzahl auszugehn hat, um ihre Verwandtschaft zu erkennen.

Gleichfalls aus den veränderten Zeitumständen entspringt der Unterschied da, wo Roger mit dem größten Nachdruck und an erster Stelle die Pflege der Sprachen, des Hebräischen und Chaldäischen, des Griechischen und Arabischen empfiehlt, während Francis auf diesen Punkt kein Gewicht legt. Jenem erscheint einesteils das bessere Verständnis der heiligen Urkunden, die er nicht wie jener als etwas Fremdes der Theologie zuschiebt, andernteils aber auch eine vertiefte Kenntnis der antiken Philosophie und der arabischen Wissenschaft als unentbehrlicher Ausgangspunkt des Besseren, während Francis auch über diesen nicht mehr blinden, sondern kritischen Traditionalismus weit hinaus ist.

Selbstverständlich bewirkt auch die Verschiedenheit der persönlichen Eigenart durchweg eine Umprägung der überkommenen Anregungen. Als ein Beispiel dafür kann angeführt werden, daß Francis die von Roger mit dem größten Nachdruck in den Mittelpunkt der Reform gestellten und fast mehr als das experimentelle Verfahren gepriesenen mathematischen Wissenschaften bekanntlich ganz und gar in den Hintergrund treten läßt.

Wollte man nun von diesem Gesichtspunkte der fundamentalen und prinzipiellen Anregung aus die Vergleichung beider durchführen, um das Maß der Abhängigkeit des Jüngeren vom Älteren mit Sicherheit zu bestimmen, so müßte zunächst das Gedankensystem jedes von beiden für sich nach allen seinen Verzweigungen dargestellt werden. Bei dem Jüngeren fällt dabei bedeutend ins Gewicht, daß die Ausgestaltung seiner Lehre sich durch einen längeren Zeitraum erstreckt und eine Reihe verschiedener Ausgestaltungsversuche durchlaufen hat. Hier müssen gerade die älteren Versuche scharf ins Auge gefaßt werden. Ist die Abhängigkeit in der Tat vorhanden, so wird sie sich hier am ersten verraten. Für dieses genetische

Studium bietet denn auch die ausgezeichnete Ausgabe von Spedding, indem sie uns alle diese älteren Stücke mit möglichst genauer Datierung vorführt, ein ausgezeichnetes Hilfsmittel.

Sehr viel ungünstiger sind wir in dieser Beziehung bei Roger gestellt. Trotz der vorzüglichen Arbeiten von Brewer (Rogeri Bacon opera quaedam hactenus inedita, London 1859), Charles (R. Bacon, sa vie, ses œuvres, ses doctrines, Bordeaux 1861) und Bridges (The Opus maius of R. Bacon, 2 Bände, Oxford 1897) sind auch heute noch erhebliche Teile des Rogerschen Schrifttums so gut wie unzugänglich. Es kommt ja aber für die ins Auge gefaßte Frage nicht sowohl darauf an, was uns von ihm zugänglich ist, als was seinem Namensvetter zur Zeit, als er die Grundgedanken seiner Instauratio magna ausgestaltete, zugänglich war.

Wollten wir uns hier auf das damals durch den Druck Veröffentlichte beschränken, so wäre die Frage bald entschieden. Die beste Zusammenstellung der zu Francis' Zeit schon gedruckten Schriften Rogers giebt Charles in der angeführten Schrift S. 56ff. Wir finden da unter seinem Namen: 1. ein unechtes speculum alchimiae, 2. die interessante und unzweifelhaft echte Epistola de mirabili potestate artis et naturae et de nullitate magiae, 1594 in in Oxford gedruckt und 1597 sogar ins Englische übersetzt. Sie ist jetzt in der Brewer'schen Ausgabe bequem zugänglich. Auf der überschwänglichen Phantastik der möglichen wunderbaren Erfindungen, die gerade in ihr zu Tage tritt, beruht wohl das Gesamturteil, das Francis in einer seiner frühesten Schriften, dem Temporis partus musculus (Spedd. III. S. 534) über Roger fällt. Er spricht da etwas geringschätzig von dem „utile genus eorum qui de Theoriis non admodum solliciti mechanica quadam subtilitate rerum inventarum extensiones prehendunt, qualis est Bacon." Es ist dies die einzige Stelle, wo der Name vorkommt. Anscheinend erblickte er damals Roger nur im Lichte der Epistola, und so entsteht dies einseitige Urteil. Von Nichol, dem Biographen Francis Bacons in den Philosophical Classics (Fr. B. his Life and Philosophy, 2 Bände 1888f.) wird eine Bezugnahme auf die Epistola auch in der Historia vitae et mortis behauptet (II. S. 202) und zwar sogar als die einzige bestimmte und deutliche Bezugnahme auf Roger überhaupt, es fehlt

aber der genauere Nachweis, und hinsichtlich der Einzigkeit befindet sich dieser Autor unzweifelhaft in einem direkten Irrtum. 3. De retardandis senectutis accidentibus et de sensibus conservandis, gedruckt in Oxford 1590. Dies Buch ist deshalb von besonderer Bedeutung, weil auch Francis das Thema der Makrobiotik wiederholt behandelt und ihm eine eigene Schrift, die Historia vitae et mortis (1623), gewidmet hat. Hier könnte an einem Einzelpunkte die Probe gemacht werden, in welchem Maße er sich durch seinen Vorgänger beeinflussen läßt. Leider ist aber weder der Originaldruck von 1590 noch auch eine 1683 in London herausgekommene englische Übersetzung (Rich. Brown, The cure of old age etc.) auftreibbar. Auch Charles scheint kein Exemplar zu Gesicht bekommen zu haben, denn er begnügt sich (S. 58) damit, aus einem Oxforder Manuskript eine von Roger selbst herrührende summarische Inhaltsangabe wiederzugeben. In bezug auf das Werk selbst bemerkt er nur, daß es sechzehn Kapitel enthalte. Das ist ein bemerkenswerter Punkt. Die „Historia vitae et mortis" beginnt nämlich mit der Aufzählung von sechzehn „Topica particularia s. articuli inquisitionis de vita et morte". Von diesen werden sodann die ersten elf eingehender besprochen, worauf er in ziemlich abruptem Übergange die Darlegung seiner eigenen Theorie beginnt. Daß diese von der Rogers durchaus verschieden ist, kann nicht bestritten werden. Wir kennen Rogers makrobiotische Theorie zur Genüge aus den kürzeren Erwähnungen in der Epistola und im opus majus (B. IV). Dagegen könnten sehr wohl die 16 „Topica" von Roger entlehnt sein. Es wäre die Aufgabe, auf den Bibliotheken nach einem Exemplar des Originaldrucks oder der Brownschen Übersetzung zu fahnden. Vielleicht ließe sich bei diesen 16 „Topica" Francis in flagranti auf einer Benutzung seines Vorgängers, ohne ihn zu nennen, ertappen.

Zu diesem makrobiotischen Kapitel gehört nun aber auch noch eine zweite unzweifelhafte Bezugnahme auf Roger, die deshalb hier gleich mit abgemacht werden kann. Es gibt nämlich Roger im opus majus B. VI (Bridg. II S. 210) das Rezept einer das Leben erhaltenden Salbe. Diese Mixtur besteht aus Gold, Perlen, Rosmarinblüten, Spermaceti, Aloe, einer knochenartigen Absonderung im

Herzen von Hirschen, endlich aus dem Fleische eines tyrischen und eines äthiopischen Reptils.

Ob Roger dieses wunderbare Rezept auch in „De retardandis“ mitgeteilt hat, kann ich aus dem angegebenen Grunde leider nicht ausmachen. Hat er es dort nicht mitgeteilt, so bildet die gleich anzuführende Stelle zugleich einen Beweis, daß Francis das opus majus nicht unbekannt war. Er sagt nämlich in De dignitate et augmentis scientiarum (1623) B. IV Kap. 2, wo er ebenfalls die Frage der Lebensverlängerung behandelt, folgendes: Tertio monemus, ut homines nugari desinant nec tam faciles sint, ut credant grande illud opus, quale est naturae cursum remorari et retrovertere, posse haustu aliquo matutino aut usu alicujus pretiosae medicinae ad exitum perduci, non auro potabili, non margaritarum essentiis et similibus magis, sed ut pro certo habeant, prolongationem vitae esse rem operosam et quae ex compluribus remediis atque eorum inter se connexione idonea constet. Hier ist doch die Bezugnahme auf die Stelle im opus majus mindestens sehr wahrscheinlich. 4. Sanioris medicinae magistri D. Rogeri Baconis angli de arte chymiae scripta, cui accesserunt opuscula alia ejusdem autoris, gedruckt 1603, wieder abgedruckt 1620. Nach Charles (S. 58f.) sind hier sechs verschiedene Traktate vereinigt, die im wesentlichen als authentisch gelten können. Ein Exemplar dieser Schrift in der Ausgabe von 1603 besitzt die Königl. Hof- und Staatsbibliothek in München. Ein Wiederabdruck hat noch nicht stattgefunden.

5. und 6. wurden 1614 in Frankfurt unter gesonderten Titeln (Perspectiva und Specula mathematica) zwei Abschnitte des opus majus (Buch IV u. V) abgedruckt, doch ohne daß die Zugehörigkeit zu diesem größeren Ganzen erkannt und hervorgehoben wäre (Charles S. 59f.). Diese Veröffentlichung ist deshalb von besonderer Bedeutung, weil sie geeignet ist, dem naheliegenden Einwand gegen die wesentliche Beeinflussung des Lordkanzlers durch die Hauptschriften Rogers zu begegnen, diese Hauptschriften seien damals noch gar nicht gedruckt und gänzlich unbekannt gewesen. Nichol in der Schrift Francis Bacon, his Life and Philosophy, sucht diesen Einwand in bezug auf das opus majus durch die Angaben zu entkräften, daß diese Schrift damals in Abschriften sehr verbreitet

gewesen sei (II. S. 52 Anm.). So würde sich die oben angeführte Bezugnahme auf eine Stelle im VI. Buche des opus majus erklären. Für Buch IV und V aber lag ihm sogar, wenigstens seit 1614, eine gedruckte Veröffentlichung vor. Jedenfalls ergibt sich hier unzweifelhaft die Möglichkeit von Entlehnungen auch aus dem opus majus. Um die Wirklichkeit nachzuweisen, müßte nun eben in eine genauere Nachprüfung der beiderseitigen Gedankengänge in der angedeuteten Weise eingetreten werden. Nur der Vollständigkeit halber sei eine von Bridges (I. S. XXXV) vermutete Anspielung auf Roger im Novum organon (1620) angeführt. Es heißt da (I. 80), die Naturphilosophie habe selten, besonders unter den Neueren solche Pfleger gefunden, die sich ihr ganz hätten widmen können, höchstens könne man als Beispiel das einsame Studium eines Mönchs in der Zelle oder eines Edelmannes auf seinem Landsitze anführen. Es mag ihm ja da sein Namensvetter vorgeschwebt haben, jedenfalls aber ist die Stelle für die Frage eines tieferen Zusammenhangs zwischen beiden ohne Belang.

Es war nicht meine Absicht, in eine erschöpfende Erörterung der Frage einzutreten. Dazu fehlen mir, wie ich gezeigt zu haben glaube, schon die Hilfsmittel. Nur ein paar kleine, bisher nicht beachtete Brosamen habe ich zu der interessanten Frage beisteuern wollen. Vornehmlich aber wollte ich durch Hinweis auf das einzuschlagende Verfahren eine Anregung geben, daß die bisher merkwürdig vernachlässigte und durchweg mit ziemlicher Leichtfertigkeit bei Seite geschobene Frage einmal von Grund aus in Angriff genommen würde. Dazu gehört freilich einesteils ausdauernde Arbeit, andernteils die glückliche Möglichkeit, auch die schwer zugänglichen Hilfsmittel benutzen zu können. Ganz besonders wünschenswert aber wäre es, daß die schönen Arbeiten von Brewer und Bridges endlich durch Herausgabe sowohl der in kaum auffindbaren älteren Drucken, als auch insbesondere der auch jetzt noch nur handschriftlich vorhandenen Schriften Rogers ihre Ergänzung finden, und so das über dieser merkwürdigen Persönlichkeit noch immer lagernde Halbdunkel zerstreut würde. Die drei von ihm 1267 an Clemens IV. gesandten opera, von denen wir das opus minus (bei Brewer) noch nicht einmal mit unzweifelhafter Sicherheit besitzen, sollten nach seiner

eigenen Aussage nur eine „persuasio praeambula“, einen mehr populär gehaltenen vorgängigen Hinweis auf eine endgültige Darlegung seiner Ideen in dem opus principale darstellen. Dieses opus principale ist infolge der langjährigen Einkerkerung nach dem Tode Clemens IV. (1268) wohl nur in Fragmenten zur Ausführung gelangt. Doch harren gerade diese Fragmente noch einer endgültigen Untersuchung ihrer Zugehörigkeit und ihres Zusammenhanges. Charles, der umfangreiche Nachweise der noch vorhandenen Manuskripte gibt, beklagt es schmerzlich, daß er sich die vollständige Herausgabe habe versagen müssen. An diese Arbeit müßte angeknüpft werden.

XVI.

Locke, eine kritische Untersuchung der Ideen des Liberalismus und des Ursprungs nationalökonomischer Anschauungsformen.

Von
Georg Jaeger, Neuwied.

(Fortsetzung.)

Ist der Wertwechsel langsam, allmählich, erscheint er als notwendiges Ergebnis wirtschaftlicher Vorgänge, so kann die Tatsache, daß alle Verträge einen andern materiellen Inhalt erhalten, unbeachtet bleiben. Ein juristischer Formalismus wird geneigt sein, eine wörtliche Erfüllung aller Kontrakte für die einzige, mögliche Lösung zu halten. Aber das Bild ändert sich, wenn die Schwankungen plötzlich eintreten oder der Staat sie veranlaßt, sei es durch münzpolitische Maßregeln wie die Aufhebung der Doppelwährung oder durch seine Schwäche, die eine spontane Münzverschlechterung nicht zu verhindern weiß. Die Frage war in Lockes Zeit praktisch, ja sie war die Veranlassung seiner Gelduntersuchungen. Eine ohnmächtige Regierung wußte den Umlauf beschnittener minderwertiger Münzen nicht zu verhüten; nach dem greshamschen Gesetze, dessen Wirkungen die Theoretiker mit wachsender Klarheit erkannten, verdrängten sie das vollwichtige Geld aus dem Verkehr. Es wurde zur Thesaurisierung und als Rücklage der Banken verwandt.[23]) Das Geldsystem änderte sich und die Rechtsordnung paßte sich der Änderung an: bei der Erfüllung der Kontrakte, namentlich bei den entscheidenden Pachtzahlungen wurde das leichte Geld als

[23]) ib. 159, 173.

vollwichtiges genommen. Die Regierung Wilhelms I. mußte sich der Aufgabe unterziehen das zerrüttete Geldwesen zu ordnen. Agrarische Forderungen und die kaufmännischen Interessen traten einander entgegen. Die Münztechniker, unter ihnen Lowndes, Lockes gewichtigster Gegner, wollten der tatsächlichen Verschiebung der Wertverhältnisse Rechnung tragen und schlugen bei der Münzregulierung eine Herabsetzung des Feingehaltes vor: sie versprachen sich davon eine Vermehrung des zirkulierenden Geldes, eine Erhöhung der Preise, ein Sinken des Zinsfußes, Folgen, die den agrarischen Interessen entsprachen.

In diesem Zusammenhang zeigt Lockes Bestimmung des inneren Wertes des Geldes ihre praktische Bedeutung. Er verlangt die formelle Stabilität des gesetzlichen Münzfußes: „die Kontrakte lauten auf eine bestimmte Zahl von Unzen Silber." Jede Änderung des Münzfußes ist ein Raub, seine Erhaltung die wesentliche Aufgabe der staatlichen Münzpolitik. Aus dem gleichen Grunde verwirft er den Bimetallismus. Die Störungen, die eine Folge der Erschütterung der politischen Ordnung waren und die die verschiedenen Interessengruppen gleichmäßig tragen mußten, will er nicht berücksichtigen. Er ist einseitiger als seine Gegner. Die Lösung, die er vorschlägt, liegt im Interesse des Kapitals. Die Erneuerung des alten Münzfußes trotz der tatsächlichen, von der Volkswirtschaft anerkannten Verschiebung des Geldwertes bedeutete eine Werterhöhung aller Schuldforderungen. Die absolute Stabilität des Wertmaßes beraubte den Staat jedes Einflusses auf die Preisbildung und machte den Kapitalbesitzer zum Herrn des Marktes: „der Käufer", heißt es bei Locke, „bestimmt stets den Preis nach der Geldmenge, über die er verfügt"[24]) d. h. er vermag sich am besten und schnellsten den Wertschwankungen anzupassen und was er festsetzt, wird vermöge einer kontraktlichen Verpflichtung zu einem vom Staat garantierten Recht.

Das Problem, das in dem Widerspruch zwischen Wertverschiebung und fixiertem Anspruch liegt, hängt durch seine wirt-

---

[24]) ib. 73 the buyer... according to the plenty or scarcity of money he has always setting this price upon what is affered te sall; the landholder nmest be content to take the market-rate for what brings thither.

schaftlichen und rechtlichen Folgen mit der Gesamtheit des sozialen Lebens und der sozialen Auffassung zusammen. Die juristische Stabilität des Wertmaßes verbunden mit dem Sinken des Geldwertes verschob im Verlauf des Mittelalters die sozialen Verhältnisse zugunsten der bäuerlichen Bevölkerung. Sind die Folgen von Lockes Vorschlägen andere, so hängt dies zusammen mit einer Entwicklung, die das Kapital zum Herrn der wirtschaftlichen Bewegung machte. In der Theorie treten die Gegensätze nicht in ihrer grundsätzlichen Schärfe hervor. Die kanonistische Lehre, die, um die Idee der Gerechtigkeit zu verwirklichen, einen stabilen Wertmesser und einen konstanten, natürlichen Preis aller Waren postulierte und durch eine kirchliche oder staatliche Preisordnung durchzusetzen suchte, war erstarrt, der Sozialismus nicht wissenschaftlich entwickelt. Auch er steht vor dem gleichen Problem. Will er nicht die Naturalwirtschaft erneuern, so bedarf er in seiner gesellschaftlichen Organisation eines Mittels der Wertbezeichnung und der Wertübertragung, also des Geldes. Mag er Grund und Boden als wertschaffenden Faktor ansehen und eine sozialistische Organisation im agrarischen Interesse versuchen oder die Arbeit als Ursache aller Wertsteigerung betrachten, er bedarf eines bewegungsfähigen Wertträgers. Deshalb haben sich die sozialistischen Denker, die die Bewegungskräfte einer entwickelten Volkswirtschaft zu würdigen wußten und sich über eine rhetorische Behandlung ökonomischer Fragen erhoben, bemüht ein Geld zu finden, das sich der sozialistischen Wirtschaftsorganisation anpaßt und die wertschaffende Kraft ohne störende Zwischenglieder in übertragbare Werte verwandelt.

Kapitalistisch ist die Struktur der Gesellschaft, die Locke vor Augen hat, die er als natürliche Ordnung ansieht und deren Interessen er vertritt: Das Nationaleinkommen wird verteilt zwischen Arbeiter, Grundbesitzer und kaufmännische Unternehmer. Der Grundbesitzer, der die Waren erzeugt, und der Konsument sind die letzten Glieder in der Kette der Warenbewegung. Diese wird geleitet durch die kaufmännischen Unternehmer und die Herrschaft über den Markt gibt dem Kapitalbesitz seine Macht und seine Sicherheit. „Wenn der Absatz stockt, so setzt sich diese Störung fort,

bis sie den Grundbesitzer trifft, und wenn der Preis einer Ware sinkt, dann mögen noch so viele Zwischenglieder zwischen diesem Vorgang und dem Grundbesitzer sein, jeder weiß sich am andern schadlos zu halten, bis die Wirkung schließlich den Grundbesitzer trifft und hier bedeutet das Sinken des Preises einer seiner Waren eine Schmälerung seines Einkommens und ist ein reiner Verlust."[25]) Der Grundbesitz wird selbst zu einer Form des Kapitals: das Pachtsystem ist die vorherrschende Verwertung des Grundbesitzes; Zins und Grundrente haben den gleichen Ursprung, Kapital und Grundbesitz sind die einzigen Träger wirtschaftlicher Macht: „ein Interessenkampf findet gewöhnlich statt zwischen Grundbesitz und Handel."

Durch diese Machtverteilung ist dem Lohnarbeiter seine soziale Stellung angewiesen. „Der Anteil der Lohnarbeiter geht nur selten über die notwendigsten Existenzmittel hinaus. Deshalb ist diese Klasse gar nicht imstande ihre Gedanken höher zu erheben oder mit dem Kapital um einen größeren Anteil zu kämpfen." Der Lohn ist also ein Existenzminimum. Jede Krisis setzt den Arbeiter dem Hungertod aus. Die Masse ist passiv, durch widersprechende Einzelinteressen gespalten. „Nur eine furchtbare Not stellt die Einheit her und bedroht die Gesellschaft mit einer Sündflut. Doch das geschieht selten, und nur wenn die Polizei ihre Schuldigkeit nicht tut".[26])

In der Lehre von der Einkommenverteilung ist die Unterscheidung der Produktionsfaktoren, die die klassische Nationalökonomie vollzog, vorbereitet. Dabei erscheinen Natur und Kapital als konstante Größen, die Arbeit dagegen als die wertschaffende und wertvermehrende Kraft: „die Arbeit ist es, die die Verschiedenheit der Werte schafft." Die Arbeitswerttheorie bildet die Grund-

[25]) Vgl. ib. 21, 73, 74.

[26]) ib. 24, 57 u. nam. 71 this pulling and contest is usually between the landed man and the merchant: for the labourers share, being seldom more than a bare subsistance, never allaws that body of men . . . opportunity to raise their toughts above that or strugle with the richer for theirs, unless when some common and great distress unyting them in one universal ferment emboldens them to cawe to their wants with armed force . . . and sweep all like a deluge. But this rarely happens but in the mall-administration of neglected or mismanaged governement.

lage von Lockes Eigentumslehre und Rechtstheorie. Er gewinnt eine juristische Kategorie, die dem Eigentumsbegriff eine absolute Sicherheit geben soll. Die Arbeit gehört dem Menschen selbst; „wenn er eine Gabe der Natur bearbeitet, verbindet er mit ihr etwas, was ihm unzweifelhaft gehört.“ Die Arbeit ist der Ursprung des rechtlich und sittlich begründeten Eigentums. Ein Recht, das auf diesem Wege gewonnen wird, ist nicht das Werk des Staates. Es ist neben der persönlichen Freiheit der Inhalt des Naturrechtes und findet seine Ergänzung im Erbrecht. Es besteht vor dem staatbildenden Vertrag und ist demnach ein absolutes. Weil es sich auf persönliche und sachliche Güter bezieht, umfaßt es auch die Arbeitskraft. Es dient dem Nutzen des Eigentümers und findet in seinem Willen seine einzige Schranke: „sein Wesen ist, daß es dem Eigentümer nur mit seiner Zustimmung entzogen werden kann.“ Das bedeutet Freiheit für den Starken, Schutzlosigkeit für den Schwachen, der „freiwillig“ auf sein Eigentum verzichten muß.[27])

Durch die Möglichkeit der Werterhaltung entstand die Ungleichheit des Besitzes, eine Ausdehnung des Besitzes über die eigenen Bedürfnisse hinaus. Seitdem wirkt das Eigentum als Kapital, es sichert dem Besitzer eine Rente. Das Geldkapital, das an sich unproduktiv ist, „leitet mit Hülfe eines Vertrages den Ertrag der Arbeit eines Mannes in die Taschen eines andern.“[28]) So wird der Widerspruch zwischen Arbeitswerttheorie und kapitalistischer Eigentumsbegründung gewaltsam aufgehoben. Wie bei der Lösung des Geldproblems muß ein historischer Trugschluß das Irrationale des Systems verdecken und das gesellschaftliche Urteil, der common consent, ist die mystische Kraft, die dieses Wunder tut: „weil die Menschen in den Gebrauch des Geldes durch freiwillige Zustimmung willigten, haben sie sich mit allen Folgen, also auch mit der kapitalistischen Entwicklung einverstanden erklärt.“[29]) Im einzelnen bestimmt das Gesetz des Staates die Eigentumsverteilung;

---

[27]) Die Grundzüge der Arbeitswerttheorie of civil govern. § 40 u. § 42 it is labour indead that put the difference of value on every thing. § 27. Maßstab der Besitzausdehnung die Arbeit und menschliche Bedürfnisse, § 36.

[28]) Consider concern. the lawering W. V 36 by compact transfers that profit that was the reward of one mans labour into another's pocket.

[29]) Of civil govern. § 50.

sie gibt im Verein mit Bedürfnis und Erwerbstrieb der juristisch-historischen Kategorie ihren realen Inhalt. Eine solche Anleihe bei der Legaltheorie war in England, wo die Besitzverteilung auf einen dreifachen Rechtsbruch, die normannische Eroberung, die Konfiskation des Kirchengutes, die Entrechtung Irlands zurückging, nicht zu vermeiden.

Die wirtschaftliche Bewegung ist das notwendige Ergebnis eines natürlichen Prozesses: „the principles . . . have their fundation in nature.“[30]) Der natürliche Zins wird bestimmt durch das Spiel der wirtschaftlichen Kräfte, durch das Verhältnis von Geldbedürfnis und Geldvorrat, und nicht, wie die kanonistische Lehre annahm, durch ein sittliches Prinzip. Jeder Versuch, die Preisbildung durch gesetzliche Maßregeln zu beeinflussen, ist verlorene Mühe. Die Wege, auf denen sich das natürliche Gesetz wirtschaftlicher Bewegung durchsetzt, sind das Urteil der Individuen,[31]) die unbekümmert um gesetzliche Vorschriften nur den natürlichen Wert beachten, und der internationale Verkehr, der unabhängig von staatlicher Leitung seine eigenen Bahnen geht. So kommt die Alleinherrschaft des wirtschaftlichen Interesses zur Geltung. Freiheit der Preisbildung, des inneren und äußeren Handels, des Eigentums und der Arbeit, Freizügigkeit, sind die notwendigen praktischen Folgerungen. Dadurch ist dem Staate seine Rolle und Aufgabe vorgeschrieben: der Zweck der staatlichen Gewalt beschränkt sich auf die Verteidigung des Landes und den Schutz des Eigentums.

Mit überraschender Klarheit treten uns die Grundzüge des Kapitalismus entgegen: die Herrschaft des Kapitals über den Verkehr, die Kapitalisierung des Grundbesitzes, der maßgebende Einfluß der Produktion, der die Rücksicht auf die Bedürfnisse der Konsumenten erdrückt, der absolute Charakter und die zentrale Stellung des Eigentumsbegriffes in der Rechtsordnung und vor allem das Lohngesetz Ricardos: die materielle und sittliche Not der arbeitenden Massen ist eine wirtschaftliche Notwendigkeit, eine natürliche Ordnung und als solche Gottes Ordnung. Die sozialistischen

---

[30]) Furth cons. W. V 134.

[31]) Consider. ib 38, men not observing the legal and forced but the natural and current interest of money regulate their affairs by that.

Feinde des Kapitalismus haben eine stattliche Reihe von literarischen Zeugnissen kapitalistischer Herzlosigkeit zusammengetragen. Sie hätten den entscheidenden Grundsatz bei Locke finden können. In der Zeit der entscheidenden politischen Siege des Bürgertums wird er mit kalter, nüchterner Offenheit ausgesprochen.

Wer die Entstehung des Kapitalismus begreifen will, muß von dieser Tatsache ausgehen. Statt einem hypothetischen, schablonenhaften Entwicklungsgesetz nachzujagen, sollte die Forschung die Entwicklung dieser sozialen Ordnung an einem konkreten greifbaren Objekt verfolgen, in der mittelalterlichen Geschichte, in der Vergangenheit, die die Keime der späteren Zustände in sich birgt, ihren Ursprung und ihre Ausbildung suchen, so wie Ranke die Entstehung der politischen und rechtlichen Struktur des englischen Staates aus der mittelalterlichen Entwicklung ableitete und so der inneren Einheit eines Volkslebens gerecht wurde.

Locke ist der erste Theoretiker des Kapitalismus. Er spricht die Grundgedanken der klassischen Nationalökonomie aus. Die Form ist unsystematisch und unentwickelt, aber der sachliche Inhalt und die praktische Tendenz ist die gleiche. Die Übereinstimmung zeigt sich in der Arbeitswerttheorie, der Einteilung und Abschätzung der Produktionsfaktoren, der Auffassung von Staat und Recht. Das Verhältnis des Staates zum sozialen Leben ist bestimmt im Sinne von Steuart und Smith, im Sinne der berühmten Worte, in denen der Verfasser des „Reichtums der Nationen“ vollkommene wirtschaftliche Freiheit verlangt und den Staat auf drei Aufgaben beschränkt: den Schutz gegen äußere Feinde, die Erhaltung der Rechtssicherheit, und die Sorge für bestimmte, notwendige Wohlfahrtseinrichtungen, die dem Privatkapital keine ausreichende Vergütung versprechen; ja Locke ist konsequenter: die Aufgabe seines Staates erschöpft sich in den beiden ersten Zwecken. Die Einführung der dritten Aufgabe ist bereits ein Kennzeichen der Zersetzung. Der Glaube an die wirtschaftliche Autarkie der produzierenden und erwerbenden Gesellschaft begann zu wanken. Die nationalökonomische Betrachtungsweise ist allerdings bei Smith reiner ausgebildet. Sein Vorgänger, der Sohn einer Zeit, in der die bürgerliche Gesellschaft ihren Kampf mit einer zerfallenden

Staatsgewalt ausfocht, hat vor allem die privatrechtliche und staatsrechtliche Konstruktion der sozialen Ordnung im Auge.

Der politische Geist des Merkantilismus wirkt bei Locke noch mit voller Stärke. Das Bewußtsein einer eigennützigen nationalen Handelspolitik zu dienen, ist scharf ausgeprägt und frei von dem Schein humanitärer Ideen: die freie Entfaltung des Handels entspricht den natürlichen Bedingungen der englischen Volkswirtschaft; überläßt man den Handel sich selbst, so wird sich die natürliche Überlegenheit Englands geltend machen.[32]) Die englische Volkswirtschaft ist eine Einheit, die als geschlossene Macht dem Ausland gegenübersteht. Die Verteilung des Nationaleinkommens dagegen ist keine Frage des öffentlichen Interesses. Die Doktrin verrät noch ein Schwanken, eine Unsicherheit, in der sich der Mangel an Durchbildung und der Einfluß einer Übergangszeit offenbart. Locke betrachtet eine aktive Handelsbilanz noch als wesentliche Ursache des Reichtums. Noch ist der Kernsatz der freihändlerischen Geldtheorie, daß bei ausschließlich metallischer Zirkulation die Menge des Geldes jederzeit dem Bedarf der Volkswirtschaft an Zirkulationsmitteln entspreche, wenn die Aus- und Einfuhr von Edelmetallgeld frei sei, nur nach der negativen Seite, der Erkenntnis der Unwirksamkeit aller Verbote entwickelt. Locke erkennt nicht mit der Klarheit eines North die Kapitalisierung Englands, die Gleichartigkeit von stock-lord und land-lord. In dem Interessenkampf der herrschenden Klassen nimmt er darin Ricardo ähnlich, Partei für das Kapital; für die agrarischen Schmerzen kennt er als Heilmittel nur gute Ermahnungen und die Aussicht auf eine Preissteigerung; die Grundsteuer, die Belastung des Landes, erklärte er für die einzige vernünftigeArt der Besteuerung. Aber er weiß die Bedeutung des Grundbesitzes zu würdigen: er ist für ihn das wertvollste Kapital Englands. Neben seinem eigenen Vaterland ist Holland der reine Handels- und Geldstaat: dort ist der kapitalistische Fortschritt bereits soweit gelungen, daß ganze Provinzen die Grundsteuer nicht mehr aufbringen können. Sehr lebhaft predigt Locke die Interessengemeinschaft von Handel und Landwirtschaft, nur übernimmt der Handel bereits unbedingt die Führung.

---

[32]) ib. p. 13.

Locke ist der Theoretiker und der Apologet des Kapitalismus und doch enthält seine Lehre die Keime der Vernichtung, die die liberale Wirtschaftsdoktrin auflösen sollten. Denn er vermag die Verteidigung nur so zu führen, daß er ihre Übereinstimmung mit Ideen nachweist, die eine lange Gewöhnung dem sittlichen Bewußtsein der christlichen Völker eingepflanzt hatte oder die sich aus den Voraussetzungen seiner eigenen Theorie ergaben. Der Gedanke, daß der Mensch im Schweiße seines Angesichtes sein Brod essen solle, daß das Eigentum verdient sein müsse, Grundsätze, denen die kirchliche Lehre einen sozialen Inhalt gegeben hatte, waren die Unterlage der Arbeitswerttheorie. Die vulgäre kapitalistische Apologetik fügte später als eine Art von Konzession an die asketischen Anschauungen des Mittelalters „die Entbehrungstheorie" hinzu. Aber der Widerspruch zwischen einer allgemeinen historischen Konstruktion und der konkreten Wirklichkeit war zu groß, um Bestand haben zu können. Die Arbeitswerttheorie wurde die wirksamste Waffe der sozialistischen Kritik, an sie knüpft Marx Lehre vom Mehrwert der Arbeit an. Gemäßigte Sozialisten verlangen eine Einkommenverteilung, die dem Wesen der Lehre entspricht; sie fordern, daß der Staat dem Arbeiter den vollen Ertrag der Arbeit garantiere. Die Leidenschaft der Massen entzündet sich an dem Gefühl der Rechtsverkürzung, ohne zu ahnen, daß der postulierte Rechtssatz „das Produkt der Arbeit gehört dem Arbeiter" in der kirchlichen Jurisprudenz wurzelt, die dem Worte des Evangeliums: der Arbeiter ist seines Lohnes Wert, rechtliche Bedeutung gab.

Das eherne Lohngesetz sollte dem kapitalistischen Leiter der Arbeit den gesamten Überschuß über die Produktionskosten sichern. Der Gedanke wurde zu der Empfindung, die den leidenschaftlichen Haß der Massen gegen eine soziale Ordnung wach rief, durch die sie zu ewiger Not verurteilt zu sein schienen.

Ein juristisches System, das das Eigentumsrecht von jeder Schranke befreite und zugleich zur Basis jedes Rechtes machte, drängte die Besitzlosen aus der sozialen Gemeinschaft. Der Eigentumsbegriff wird für sie ein Kennzeichen der Entrechtung, eine drückende Fessel, eine Vorstellung ohne inneren Wert, an der sich ihre Erbitterung entzündet und nährt.

Durch ein kunstvolles Gebäude hoffte Locke den Eigentumsbegriff vor allen Angriffen zu schützen. Er war bedroht durch Hobbes absolutistische Lehre, die den Staat zum Schöpfer des Eigentums machte und dem Staatsabsolutismus, zunächst dem unbedingten Besteuerungsrecht, eine Handhabe bot. Deshalb verlegte Locke den Grund des Eigentums in das Individuum, während der Staat nur die positive Besitzverteilung gewährleisten sollte. Die historische Schule und die sozialistische Kritik verwerfen den naturrechtlichen Versuch dem Eigentumsbegriff eine absolute Geltung, die ihn von jeder positiven Rechtsordnung unabhängig machte, zu verschaffen. Sie weisen auf den unhistorischen Charakter der naturrechtlichen Voraussetzungen hin. Indes sie werden ihnen nicht gerecht; sie verkennen, daß die geschichtliche Ableitung die Hülle einer psychologischen Erklärung der Rechtsinstitutionen ist. Entfernt man die Hülle, so stellt sich eine unbestreitbare Wahrheit heraus: die Eigentumsvorstellung ist die erste, primitive Rechtsidee. Sie erwacht beim Kinde in dem kommunistischen Organismus der Familie, in dem sie dem erwachenden Bewußtsein nicht von Außen nahe gebracht wird, und sie lehnt sich hier an das Bild des unverdienten Eigentums an. Jede soziale Organisation, jeder Verbrauch zu individuellen Zwecken setzt Eigentum voraus. In dem Axiom „wo kein Eigentum ist, da gibt es keine Rechtsverletzung“ [33]) sieht Locke den Fundamentalsatz der Rechtswissenschaft: wo es keinen Rechtsanspruch gibt, so kann man in seinem Sinn den Gedanken fassen, da existiert kein Recht. Auch im sozialistischen Staate entstehen individuelle Rechte, die als Eigentum empfunden werden und der Wahrung bedürfen; auch in ihm gibt es nicht nur ein Strafrecht, sondern auch ein Privatrecht. Eine andere Ansicht ist eine bloße Träumerei. Will der Sozialismus sich vom Anarchismus unterscheiden, so muß er nachweisen, an welchen Bestimmungen des Privatrechtes er die Hebel ansetzen wird.

Die Annahme, daß „der Mechanismus einer gesellschaftlichen Organisation, der die wirtschaftliche Erhaltung des einzelnen nicht mehr von seinen Erfolgen im Verkehr abhängen lasse“ einen Zu-

[33]) Hum. underst. IV 3, § 18.

stand hervorzaubere, der ohne den Eigennutz und die ihm entspringenden Antriebe zu beseitigen, die aus dem Walten des Eigennutzes fließenden Nachteile aufhebe, ist ein Irrwahn. Eine Umbildung des Rechtes bedarf veränderter sittlicher und psychologischer Voraussetzungen; sie ist undurchführbar ohne eine Umbildung der Rechtsbegriffe. Diese muß mit den Rechtsideen operieren, die objektiv gegeben sind. Die Eigentumsvorstellung ist eine Tatsache, die keine Herrschaft des Proletariats aus der Welt schafft und die nur einer verschiedenen Ausgestaltung fähig ist.

Das absolute Eigentumsrecht wird ausgehöhlt durch das öffentliche Recht. Die Forderungen des Gemeinwohls. mögen sie auftreten als Äußerungen eines lebendigen sozialen Gemeingefühls oder als Ansprüche des Machtstaates an die wirtschaftliche Leistungsfähigkeit seiner Mitglieder setzen dem Eigennutz eine Schranke. Der Sozialismus des Mittelalters, in dem das volkswirtschaftliche Denken durch die Sorge um die Bedürfnisbefriedigung geleitet war, drängte auf eine Einschränkung und Regulierung der Konsumtion, die in konsequenter Ausbildung kommunistische Konsumtionsgemeinschaften organisierte. Der moderne Sozialismus baut sich auf einer Betrachtungsweise auf, die zunächst die Produktion berücksichtigt; während er die individualistische Bedürfnisbefriedigung bestehen läßt, will er die Produktion verstaatlichen. Eine dritte Auffassung ordnet den Besitz der Berufspflicht, dem Dienst an der Gemeinde, dem Staatsgedanken unter. Überall, in der liberalen Konstruktion, die Locke versucht, und in den Theorien, die zu entgegengesetzten Ergebnissen führen, ist eine konstante Vorstellung und eine wechselnde Zweckidee erkennbar, die die einzelne Einrichtung in den Zusammenhang einer sozialen Anschauungsform einfügt. Eine Organisation, die eine Rechtsbildung und nicht einen ἀναδασμὸς, eine Besitzumwälzung vollziehen will, muß mit dem vorhandenen Vorstellungsmaterial operieren. Sie kann den Wandel der Ideen befördern und berücksichtigen, aber es handelt sich dann nicht um eine Beseitigung unentbehrlicher Einrichtungen und notwendiger Ideen, sondern nur um ihre Gestaltung und Beschränkung, um ihre Unterordnung unter einen gesellschaftlichen Zweck.

Staatsrecht und Privatrecht stehen nicht als völlig selbständige

Gebiete, auf denen entgegengesetzte Prinzipien wirksam wären, nebeneinander, so daß das eine das andere aufhöbe. Der handelnde und denkende Mensch läßt sich nicht halbieren und durch eine logische Distinktion in ein bürgerliches und privates Wesen zerlegen. In beiden betätigt sich der gleiche Geist und das gleiche Interesse. Die parlamentarische Doktrin, der Locke ihre klassische und dauernde Gestalt gab, ist ein organischer Bestandteil und ein dienendes Glied seiner Gesamtauffassung. Er bekämpft den absolutistischen Staatsgedanken, in der theologischen Gestalt, die ihm Filmer, in der weltlichen, die ihm Hobbes gegeben hatte.[34])

Ein objektives historisches Urteil muß den Ideengehalt aus einem zufälligen Gewande herausschälen. Filmers Absicht ist „den natürlichen Inhalt der königlichen Gewalt" zu bestimmen. Sein Verfahren ist ein psychologisches und geschichtliches, und dabei nähert er sich der naturrechtlichen Methode. Er führt die staatliche Verpflichtung auf eine natürliche Verpflichtung zurück. Wenn er den Satz: „die Menschen sind von Natur frei", kritisiert, so beruft er sich auf die natürliche Abhängigkeit des Menschen, die eine Folge seiner Bedürftigkeit ist: men are born in subjection to their parents. Hier liegt der Ursprung der Untertänigkeit. Indem er Adam eine vorbildliche Bedeutung zuschreibt, benutzt er die Härte des alttestamentlichen Familienbegriffs für seine absolutistischen Zwecke: das ist die Folge einer unentwickelten historischen Betrachtungsweise, die in dem alten Testament die Urkunde der primitiven Menschheitsgeschichte sah und hier die von der Natur gebotenen Zustände fand. Der patriarchalische Staatsgedanke hat seine wahre Gestalt verloren. Er hat aufgehört ein Band zu sein, das Fürst und Untertan zu einer wirtschaftlichen und sittlichen Gemeinschaft verknüpft. Im Parteikampf wurden die Ideen zur Rechtfertigung von Machtansprüchen mißbraucht. Sie erstarrten zu juristischen Formeln. Aber die gleiche Umbildung und Historisierung erfuhr die Vertragstheorie, die psychologische und geschichtliche Waffe der konstitutionellen Lehre.

Lockes Kritik des patriarcha bedient sich der Waffen und metho-

[34]) Nach dem essay on civ. governement.

dischen Mittel, die Hobbes wissenschaftlicher Scharfsinn verwandt und gestaltet hatte. Sie boten die Möglichkeit Staat und Recht aus dem natürlichen Eigennutz abzuleiten. Die Annahme eines staatbildenden Vertrages machte das Individuum zum Schöpfer der sozialen Ordnung. Die Ablehnung theologischer und kirchlicher Ansprüche gab dem Staat seinen weltlichen Charakter. Der Begriff des Naturgesetzes behielt die rationalistische Fassung, die Hobbes vertrat. Das Naturgesesetz ist ein dictamen rationis; sein Inhalt ist das, was die Vernunft für notwendig erklärt zur Erhaltung des Individuums und vermittelst des Selbsterhaltungstriebes zur Sicherung der Gattung. Aber alle diese Ideen wurden der Parteidoktrin angepaßt. Unter dem Einfluß praktischer Bestrebungen büßten sie ihre wissenschaftliche Schärfe ein.

Während bei Hobbes das Naturgesetz nur einen hypothetischen Wert hat und nicht mehr ist, als die formale Bedingung der sozialen Ordnung, ist es für Locke eine Tatsache; es bestimmt das Handeln der Individuen, die sich ihrer Freiheit, Gleichheit und Unabhängigkeit bewußt sind. Demnach ist der Naturzustand nicht identisch mit der Anarchie und dem Kriege, sondern ein Zustand des Wohlwollens, des Friedens und der Anerkennung gegenseitiger Rechte und Pflichten.[35]) Das Naturrecht hat einen positiven Inhalt, der eine merkwürdige Ähnlichkeit mit den englischen Gesetzen hat.[36]) In ihm sind die Grundgedanken des positiven Rechtes vorgebildet: die Freiheit der Person und des Eigentums, das Erbrecht, Pflicht des Schadenersatzes und Verhütung des Verbrechens als Prinzipien des Strafrechtes. Die Staatsgründung ist nicht die Aufhebung, sondern die Sicherung des natürlichen Zustandes. Die Exekutive geht von den Individuen auf eine öffentliche Gewalt über. Die Verkehrswirtschaft mit der ihrem Wesen angemessenen Rechtsordnung ist die ursprüngliche und natürliche Ordnung. Sie überdauert die Auflösung des Staates. Die Gesellschaft ist nicht das Werk des Staates, sondern sie schafft sich in ihm ein Organ, das den dauernden Zwecken des Individuums, seinem Eigenrecht,

---

[35]) ib. II, § 3.

[36]) z. B. zeigen die natürlichen und die englischen Mündigkeitsgesetze diese Übereinstimmung.

der Vertragsfreiheit und dem Eigentum Sicherheit verschafft und an diese Zwecke gebunden bleibt.

Die Formulierung des staatbildenden Aktes entlehnt Locke Hobbes. Die einzelnen Individuen schließen miteinander die Verträge, die den Staat konstituieren.[37]) So war in der absolutistischen Lehre die Gesellschaft in Atome aufgelöst: die Individuen verzichten auf Selbsthilfe und Selbstbestimmungsrecht; der Einzelwille verschwand im Willen des Souveräns, eine Kündigung des Vertrages war ausgeschlossen. Wenn Locke die Individuen Verträge schließen läßt, deren Zweck die Erhaltung des Eigenrechtes ist, so unterwirft er den Staat privatrechtlichen Kontrakten, die ihm seine Aufgabe und seine Schranke anweisen. Im Mittelalter spielt die Herrschaft privatrechtlicher Anschauungen über die öffentliche Gewalt eine Rolle. Die liberale Theorie, die sich als moderner Staatsgedanke aufspielt, vollendete eine Auffassung, die die Wissenschaft des Mittelalters, die deutsche Reformation und der echte Sozialismus gleichmäßig bekämpfen. Sie unterwirft den Staat dem Rechte der freien Verkehrswirtschaft und des Individuums, der seine privaten Zwecke verfolgt: „der Staat ist gegründet ausschließlich zur Beförderung der persönlichen wirtschaftlichen Interessen.“[38])

In den Beziehungen der Staaten dauert der Naturzustand fort. Aus Hobbes und Spinozes Voraussetzungen ergab sich daher die Negation des Völkerrechtes. Nach Lockes Theorie bestehen die Rechtsbeziehungen der Individuen unabhängig vom Staate. Sie sind die Grundlagen eines internationalen Privatrechtes. Sein Zweck ist nicht die Regelung der Beziehungen der Staaten nach sittlichen Gesichtspunkten, sondern die Sicherung des Privateigentums. Der Krieg gibt die Person des Besiegten dem Eroberer Preis; das Eigentum bleibt intakt. Es ist eine Auffassung des Völkerrechtes, die den Interessen einer internationalen Verkehrswirtschaft entspringt, und die Geschlossenheit des nationalen Staates und Rechtes durchbricht. Dem Weltrecht entspricht der Weltstaat.

---

[37]) ib. § 214 ff.

[38]) Lettre concern. toleration: the commonwealth constituted only . . . for the advancing their own civil interests. Civil interest I call life . . . and the possession of outward things such as money.

Der Parlamentarismus ist das Mittel die öffentliche Gewalt dem Willen der Gesellschaft dienstbar zu machen. Die Klassen, in deren Hand die wirtschaftliche Macht liegt, übten auf die Zusammensetzung des Unterhauses entscheidenden Einfluß aus. Deswegen erhält die gesetzgebende Gewalt eine zentrale Stellung im Staatsleben. Sie rückt an die Stelle, die in der absolutistischen Lehre die Souveränetät einnimmt. Sie wird die Seele des Staates genannt; sie konstituiert die Einheit des politischen Körpers. Ihr sind alle Faktoren des öffentlichen Lebens untergeordnet. Ihre Begründung ist die erste, staatbildende Tat der Gesellschaft. Jeder Eingriff der Exekutive in die regelrechte Erledigung der parlamentarischen Geschäfte bedeutet die Auflösung der Gesellschaft und die Erneuerung des Revolutionsrechtes. Das Majoritätsprinzip, das formale Gesetz des Parlamentarismus ist der wesentliche Inhalt des konstitutiven Vertrages. Ja Locke versucht, um ihm die Notwendigkeit eines Naturgesetzes zu geben, eine mechanische Ableitung. Er bringt seine Wirkung in Verbindung mit der größeren Kraft, die den politischen Körper in einer bestimmten Richtung bewegt.[39]) Die Schranken der gesetzgebenden Gewalt fallen zusammen mit den Schranken, die dem Staate gesetzt sind: sie bestehen in unverlierbaren Individualrechten, den immanenten Zwecken der Rechtsordnung, Sicherheit der Person und des Eigentums, dem Steuerbewilligungsrecht der organisierten Individuen, dem Rechte der Gesellschaft, also in der sogenannten Volkssouveränetät, die kein Parlament beseitigen darf, und dem gesellschaftlichen Urteil. Denn „ein Rechtssatz, dem die Zustimmung der normal denkenden Individuen fehlt, büßt seinen verpflichtenden Charakter ein; er hört auf wirksam zu sein."

Lockes kirchenpolitische Ideen[40]) gelten für das wertvollste und unantastbare Erbteil des Liberalismus. Ihr Grundgedanke ist die Trennung von Kirche und Staat,[41]) die freie Kirche im freien Staate. Der Staat ist unabhängig von religiösen Gedanken; seine

---

[39]) On civ. govern. II, §§ 96, 97.

[40]) Nach den lettres on toleration.

[41]) W. VI 21, the church itself a thing absolutely separate from the commonwealth.

Aufgabe ist die Pflege äußerer Wohlfahrt. Beiden Mächten ist ihr Gebiet vorbehalten; die Scheidung ist eine reine und klare. Der Staat hat sich aller Eingriffe in das religiöse Leben zu enthalten. Vor der Regelung des Glaubensbekenntnisses und des Gottesdienstes endet seine Machtvollkommenheit. Mit stolzen und vielbewunderten Worten wird eine unbedingte Religionsfreiheit, eine gerechte und wahre, eine gleichmäßige und unparteiische Freiheit verlangt; die Unionsversuche, „die Komprehensionen" und die „Indulgenzerklärungen" werden als ungenügende Palliative verworfen. Den Kirchen wird volle Freiheit in ihren Sphären gegeben, sie haben unter wertlosen Kautelen das Exkommunikationsrecht, das selbstverständlich keine Rechtsnachteile im Gefolge hat. So scheint die Lösung des Problems, das unzählige Kämpfe verursachte, gefunden. Der hierarchischen Herrschsucht und dem Staatsabsolutismus, unter dessen Joch Hobbes auch das kirchliche Leben beugte, ist eine Schranke gezogen. Wenn Locke eine Kirche für einen freiwilligen Verein erklärt und ein liberales Vereinsrecht verlangt, so erneuert er den independentischen Kirchenbegriff. Er eröffnet Aussicht auf eine freie Gemeindebildung, wie sie in Amerika eine unabhängige Organisation des religiösen Gemeinlebens schuf.

Bei einer genaueren Prüfung zerrinnt der Schein. Wohl klingt es echt reformatorisch, wenn Locke ausruft: „es liegt in der Natur der Erkenntnis, daß sie durch keine äußere Gewalt zur Annahme einer Erkenntnis gezwungen werden kann." Und doch zerstört die rationalistische Begründung, für die der Glaube eine unvollkommene Art des Wissens, eine Summe doktrinärer Sätze ist, den Kern der Gewissensfreiheit, die ihre Sicherheit nur in dem unzerstörbaren Gefühl religiöser Selbstverantwortung trägt: „es gibt ein Gebiet, wo jeder auf seine eigene Schanze sehen muß." Sobald die Religion sich über die Annahme von Lehren zu einer umfassenden praktischen Norm gestalten will, zieht Locke der Duldung enge Grenzen.[42]) Sie bleibt den Anschauungen versagt, die die soziale Ordnung, die persönliche Freiheit, oder die Einheit des nationalen Staates bedrohen, also den sozialistischen Sekten und der katholischen Kirche. Sie bleibt versagt den Atheisten, weil der Eid für die Verkehrs-

[42]) Schranken der Religionsfreiheit ib 46.

sicherheit unentbehrlich ist. Sie erreicht nicht die Duldung, für die W. Penn und selbst Jakob II. stritt, geschweige die Tolerenz der preußischen Könige. Es ist die gespenstige Duldung des Liberalismus; sie ist weitherzig in dogmatischen Fragen, die im 16. Jahrh. lebendig waren, für die das Verständnis heute verschwunden ist, um zur Verfolgungssucht zu werden, sobald politische und soziale Interessen bedroht sind.

Nur in Verbindung mit einem entschlossenen Kampf gegen die organisierte Macht der großen Kirchengemeinschaften, der anglikanischen und presbyterianischen Kirche konnte das Gemeindeprinzip der Independenten, die Freiheit der Kirchenbildung, zur Wahrheit werden. Die Independenten führten den Kampf. Lockes Theorie verschaffte den Kirchen Bewegungsfreiheit, und mit dem Exkommunikationsrecht die Möglichkeit, durch ein soziales Verdikt, eine Verrufserklärung, jede Selbständigkeit zu unterdrücken, eine wirksame Waffe der Intoleranz. Er deckt sich mit dem Schein der kirchlichen Vereinsfreiheit: „kein Mensch wird als Mitglied einer Kirche geboren." Um den Widerspruch des liberalen Gewissens zu beschwichtigen, wird eine rechtliche Möglichkeit als Tatsache behandelt und die harte Wirklichkeit mit täuschenden Worten umgeben. Bei der kirchlichen Organisation Englands wurde unter normalen Verhältnissen der Mensch als Mitglied einer Kirche geboren. In den allgemeinen gesellschaftlichen Verhältnissen kamen nur die anglikanische und presbyterianische Kirche in Betracht. Der Schein der Freiwilligkeit unterwarf sie der Herrschaft der Klassen, die die soziale und politische Macht besaßen, ein Zustand, der in den kalvinistischen Gemeinden längst vorbereitet war; sie wurden zu gesellschaftlichen Veranstaltungen. Die Kirchenhoheit wurde den Händen des Staates entwunden und der Gesellschaft anvertraut, und wer wissen will, wie sie ihre Macht zur Unterdrückung der Persönlichkeit gebraucht, der möge dahin gehen, wo der Staat sich durch die mit sozialer Macht bekleidete Kirche mediatisieren läßt.

Das ist das Wesen der Theorie: der politische Leviathan ist abgesetzt, der gesellschaftliche ist sein Erbe. Die absolute Gewalt, wie Hobbes sie formuliert hatte, ist auf die Gesellschaft und die Klassen, die sie beherrschen, übertragen. Die Gegenmächte der

sozialen Allmacht sind unwirksam gemacht. Die Teilung, das Gleichgewicht der Gewalten, verurteilt den verantwortlichen Träger der Staatshoheit zur Ohnmacht.[43]) Um den gesellschaftlichen Absolutismus mit der Autorität der Naturnotwendigkeit zu bekleiden, macht sich Locke Hobbes psychologische Begründung der unbedingten Unterwürfigkeit zu eigen. Die Todesfurcht, sagte dieser, wirkt als unwiderstehlicher geistiger Zwang.[44]) Der liberale Theoretiker setzt an ihre Stelle die Macht der öffentlichen Meinung, des gesellschaftlichen Urteils.

Der politische Leviathan ist eine Persönlichkeit; er kann also ein Gewissen haben. Die Gesellschaft hat kein Gewissen; der Träger der Verantwortung kann nur das Individuum, der Mensch sein. Ihn deckt nach Lockes Theorie die gesellschaftliche Überzeugung, der er willenlos folgen muß, so wie in Hobbes Staatslehre das Gebot des Souveräns die individuelle Verantwortlichkeit aufhebt. Die Wahrheit, daß der sittliche Glaube, das Christentum, in dem er seine autoritative Gestalt erhielt, bei jeder Rechtsordnung bestehen kann, dreht ein Trugschluß um: Verfassungsform und Rechtsordnung wird identifiziert und dann die Vereinbarkeit selbst der unsittlichsten Rechtsordnung mit dem Christentum behauptet. Der Völkermord, die gesellschaftliche Vergewaltigung, das soziale Unrecht, Verhältnisse, die Leib und Seele verderben, werden begriffen und gerechtfertigt als Gebote ökonomischer Notwendigkeit, deren blinden Gesetzen sich der stolze Individualismus mit einem ohnmächtigen Achselzucken beugt: „es ist immer so gewesen, und wird immer so sein“. Dabei wagt die angebliche Verweltlichung, die Entsittlichung der Rechtsordnung, die auf den ernsthaften Kampf mit der sozialen Sünde verzichtet, sich auf den großen deutschen Reformator zu berufen, dessen Autorität der Kultus des Genius, den die Aufklärung treibt, nicht gern trotzt. Und doch macht er gerade den Staat für die Sünde der Untertanen verantwortlich: „Was helfe es, daß ein Oberherr für sich selbst so heilig wäre als St. Peter? Wo er nicht den Untertanen in diesen Stücken

[43]) Zweck der Teilung der Gewalten II § 107.

[44]) Hum. underst. II 28, §§ 10, 11, 12.

fleißig zu helfen gedenkt, wird ihn doch seine Obrigkeit verdammen."[45])

Eine uns geläufige Terminologie unterscheidet Staat und Gesellschaft, in der Sprache Lockes Regierung und Gesellschaft. In dem Schwanken dieser Begriffe, ihrer Verbindung und Trennung spiegelt sich die Geschichte des sozialen Denkens. Der Begriff Staat bezeichnet bald den Träger bestimmter gesellschaftlicher Funktionen: um sie zu erfüllen, besitzt er eine unbedingte, äußere Zwangsgewalt. Weil ihr alle Individuen innerhalb seines Bereiches unterworfen sind, erscheint er als der allgemeine, umfassende Organismus, dem alle Menschen verpflichtet sind, die seinen Rechtsschutz genießen, bald bezeichnet der Staat, die rechtlich organisierte Gesellschaft, die Rechtsgemeinschaft selber. Locke läßt die Zwangsgewalt das formale Kennzeichen staatlicher Wirksamkeit sein, allerdings beschränkt er sie auf eine äußerliche materielle Einwirkung. Indes für das Wesen der Zwangsgewalt kommt nur eins in Frage: nicht ob sie innerlich oder äußerlich wirkt, sondern ob sie ihren Zweck mit unbedingter Sicherheit erreicht oder nicht. Der Inhaber der wirksamen Zwangsgewalt ist nach den Voraussetzungen der Doktrin die Gesellschaft, die Urteil, Willen, Rechtsbildung beherrscht, und die äußeren Machtmittel des Staates haben nur eine subsidiäre Bedeutung. Setzt man an die Stelle der Worte Begriffe, so kommt hinter dem Staat die Gesellschaft zum Vorschein, die Einheit beider, die der Sozialismus grundsätzlich verlangt, ist hergestellt. Staatsgemeinschaft, Rechtsgemeinschaft, soziale Gemeinschaft lassen sich nicht sondern. Die scheinbare Trennung von Staat und Gesellschaft ist ein Spiel mit Worten: Die Aussonderung von Staat und Recht gewährt nur die Möglichkeit, auch die Menschen einer rechtlichen und politischen Verpflichtung zu unterwerfen, denen der Schutz der sozialen Organisation entzogen wird.

Das Eigentum, und zwar in seiner sachlichen Gestalt, ist die Grundlage der liberalen Rechtsordnung, das konstitutive Prinzip des Rechtes. Die eigene Zustimmung, die nach der Vertragstheorie die staatliche Verpflichtung begründet, besteht nur in seltenen Fällen

[45]) Sendschreiben an den christl. Adel.

in einer ausdrücklichen Willenserklärung. Praktisch spielt die stillschweigende Anerkennung der Souveränetät allein eine Rolle und als solche gilt der Aufenthalt im Staatsgebiet. Entscheidend sind die juristischen Folgerungen[46]): „Da die Regierung eine unmittelbare Jurisdiktion nur über das Land hat und diese den Eigentümer nur trifft, insofern er darauf wohnt und Besitzrechte ausübt, so beginnt und endet die staatliche Verpflichtung mit dieser Ausübung." Der Verzicht auf das Eigentum löst das staatliche Band. Die Art, in der so die Auswanderungsfreiheit verteidigt wird, beweist die zentrale Bedeutung des sachlichen Eigentums. Der Besitz soll auch den Anteil an der politischen Gewalt bestimmen. Der gleichen Betrachtungsweise entstammt die Begründung des Völkerrechtes und die Auffassung der militärischen Gewalt: „sie gibt dem Kriegsherrn Macht über die Persönlichkeit, über Leben und Tod, aber kein Verfügungsrecht über einen Heller aus dem Vermögen des Soldaten."[47]) In einem Lande, in dem nicht das Staatsgebot und der staatliche Zweck, sondern ein Privatvertrag die absolute Unterordnung schafft, die die militärische Disziplin verlangt, sind die Worte von erschreckender Wahrheit: Das Eigentum, nicht die Persönlichkeit ist die unantastbare Säule der Rechtsordnung. Die Freiheit ist nichts weiter als das Recht der Selbstentäußerung und die Herrschaft der ökonomischen Notwendigkeit, die entweder den Verzicht auf das Eigentum oder seine rücksichtslose Ausnützung gebietet.

Ist das sachliche Eigentum das konstitutive Prinzip des Rechtes, so ist der Eigentumslose aus der Staats- und Rechtsordnung ausgeschlossen. Die juristische Möglichkeit der Eigentumserwerbung ist ein Blendwerk; sie gleicht an Wert dem Feldherrnstab im Tornister des napoleonischen Soldaten und ist ein Beschwichtigungsmittel. Dabei erklärt die liberale Theorie die Freiheit für das höchste sittliche, soziale und politische Gut. Für das besitzlose Werkzeug wirtschaftlicher Bewegungen hat sie keinen realen Inhalt. Die Rechtsordnung ist zum Schein umfassend; in Wahrheit ist sie exklusiv. Das höchste Gut bleibt den Massen versagt. Das ist

---

[46]) Of govern. §§ 119, 121.

[47]) il § 139.

die schärfste Reaktion gegen das christliche Gesellschaftsideal, das sich an dem Bilde der christlichen Gemeinde entwickelte. Es verband mit humanitären, sittlichen Gedanken und den umfassenden Ideen des Menschheitsstaates Anschauungen der hellenischen Demokratie, nicht allein in der Verfassungsform, der Teilnahme aller Glieder an der leitenden Gewalt. Die Verfassungsform ist Mittel zum Zweck, nicht Selbstzweck. Es handelt sich um die Forderung, daß der Segen des Gemeinlebens allen Gliedern zukommt und die höchsten sittlichen Güter und die Rechtsgüter, ohne die jene unerreichbar bleiben, allen zugänglich sind, nicht in leeren Versprechungen, sondern in der Wirklichkeit. Allgemeinheit und Sicherheit des Rechtsschutzes für die Institutionen, auf denen der sittliche Charakter der sozialen Ordnung beruhte, blieb einer der Grundsätze kanonistischer Rechtsbildung. Der Gedanke lebte fort, auch als die geographische Universalität der katholischen Kirche dem Selbständigkeitsdrang nationaler Bildungen erlag. An der inneren Einheit der christlichen Gesellschaft, die er in beschränktem Umfange fester zu konstituieren dachte, wollte Luther nicht rütteln; die Furcht vor ihrer Auflösung, vor einer „Rottiererei“ bestimmte seine Haltung gegenüber den protestantischen Sekten. Wenn der moderne Staatsgedanke Allgemeinheit des Rechtsschutzes fordert, so ist er ein Niederschlag kirchlicher Ideen und hervorgegangen aus einer Säkularisation religiöser Vorstellungen, ein Erzeugnis christlicher Gesellschaftsverfassung, deren Wirkungen in den Anschauungen der Menschen fortleben.

Die aufgeklärten Gegner der mittelalterlichen Kirche nennen sie ein Gespenst des römischen Reiches. Sie könnte ihnen den Vorwurf zurückgeben. In Lockes Rechtssystem lebt der Geist der heidnischen Rechtsordnung. Seine Theorie ist eine Rückkehr zu den Vorstellungen des Aristoteles; nur besitzt der antike Philosoph den Vorzug der Offenheit und erklärt mit deutlichen Worten die Scheidung der Menschen in Mitglieder des Staates und rechtlose Individuen für ein Naturgesetz. Wie in der scholastischen Theologie der Geist des Aristoteles mächtig war, und Orthodoxie und Rationalismus zu ihrer doktrinären Auffassung zurückkehrten, so zeigt ihr Staatsgedanke verwandte Züge: Der Staat ist das Geschöpf und

Werkzeug des Eigennutzes. Der Universalität der Kirche entspricht die Universalität der internationalen Verkehrsgemeinschaft, die die Geschlossenheit des Staates sprengt. Die Scheidung von Klerus und Laien kehrt wieder in der Sonderung von Gebildeten und Ungebildeten, denen das Kulturideal verschlossen bleibt. Der Dualismus von Staat und Gesellschaft ist vorgebildet in dem Dualismus von Staat und Kirche, und wie ihn die konsequente hierarchische Doktrin in der Theokratie auflöste, so beseitigt ihn ein konsequenter Liberalismus durch die Herrschaft der gesellschaftlich mächtigen Schicht über den Staat. Der Liberalismus ist der Rivale und der weltliche Bruder des Romanismus, der sich in der mittelalterlichen Kirche zu gestalten begann und während der Gegenreformation zum Siege gelangte.

(Schluß folgt.)

Teil I, S. 182, 9. Zeile lies Autonomie statt Antinomie.

XVII.

Die Lehre von der Bildung des Universums bei Descartes in ihrer geschichtlichen Bedeutung.

Von

Dr. **A. Hoffmann.**

(Schluß.)

II.

Descartes' kosmogonische Anschauungen und seine Einwirkung auf die Folgezeit.

Das Bedeutende, das Descartes durch seine Wirbeltheorie geleistet hat, liegt hauptsächlich in dem großen Vorbilde und der Anregung, die dadurch der Folgezeit gegeben wurde. Der Versuch selbst muß als ein mißglückter bezeichnet werden. Allein liest man die überaus lichtvolle Darstellung, wie sie sich in den Prinzipien und in le monde findet, so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß sie eine äußerst geistvolle Erfindung ist. Daß sie komplizierter ist, als unsere heutigen Theorien, das liegt hauptsächlich daran, daß sie sich ein höheres Ziel gesteckt hat. Vermeidet sie doch prinzipiell, wie überhaupt die ganze Descartes'sche Naturbetrachtung, alle Begriffe, welche nicht in letzter Instanz auf Druck und Stoß zurückgeführt werden können. Er äußert sich in der schroffsten Weise gegen die etwaige Annahme einer Attraktionskraft, die damals schon von Roberval hypothetisch aufgestellt war. (Regula IX D. 560.) „Es wäre dazu erforderlich, daß jedes Teilchen seine eigene intelligente und mit außerordentlicher Macht begabte Seele hätte. Wie sollte es sonst wissen, was an fernen Orten vorgeht, da doch kein Eilbote ihm die Kunde bringt und wie auf solche

Entfernung Einfluß üben? Wenn es erlaubt ist, Kräfte aller Art in jedem Körper zu erdichten, so ist es freilich leicht, jede beliebige Erscheinung zu erklären.“ D’Alembert nennt Descartes’ Theorie eine der schönsten Hypothesen des menschlichen Geistes. Demgegenüber muß das Urteil Goethes als vollkommen unbegreiflich erscheinen.

„Er findet keine geistigen, lebendigen Symbole, um sich und andern schwer auszusprechende Erscheinungen anzunähern. Er bedient sich, um das Unfaßliche, ja das Unbegreifliche zu erklären, der krudesten, sinnlichen Gleichnisse. So sind seine verschiedenen Materien, seine Wirbel, seine Schrauben, seine Hacken und Zacken niederziehend für den Geist, und wenn dergleichen Vorstellungsarten mit Beifall aufgenommen wurden, so zeigt sich darin, daß eben das Roheste, Ungeschickteste der Menge das Gemäßeste ist.“ [49])

Seine Theorie muß Descartes vor der Vollendung doch noch ziemliche Schwierigkeiten bereitet haben. So schreibt er im Jahre 1630 an Mersenne: non plus que je n’espère aussi de trouver ce que je cherche à présent touchant les astres. Je crois que c’est une science qui surpasse la portée de l’esprit humain.

Ich lasse nun eine kurze Übersicht des Descartesschen Wirbelsystems folgen. Die kreisförmige Bewegung [50]) ergibt sich naturgemäß aus der stetigen Erfüllung des Raumes, infolge deren Bewegung nur möglich wird, wenn der letzte Körper in einem Kreisprozeß den ersten wieder verdrängt. Die primitive Materie, von welcher Descartes’ Kosmogonie ausgeht, ist diejenige, welche er als die zweite Art der Materie bezeichnet, und aus welcher dann die erste und dritte hervorgehen. [51]) Sie besteht aus kleinen Partikelchen, welche anfänglich, gleichwinklig aneinander gefügt, den Raum stetig ausfüllen und erst durch allmähliches Abschleifen sphärisch geworden sind; sie sind sehr klein in bezug auf die uns umgebenden

[49]) Goethe, Materalien zur Gesch. d. Farbenlehre S. 126.

[50]) In der Darstellung schließe ich mich, abgesehen von der Berücksichtigung der Quellen, K. Laßwitz an und gebe vielfach Stellen aus seinem Aufsatz über Wirbelatome und stetige Raumerfüllung wieder. Viertelj. f. Wissensch. Philos. 1897.

[51]) Der Zusammenhang seiner Korpuskularphilosophie mit der üblichen Elementarlehre wird namentlich in le Monde bemerkbar.

Körper, aber von bestimmter endlicher Größe und noch teilbar in kleinere. Die durch das Abschleifen entstandenen Splitter bilden nun die erste außerordentlich feine, leicht teilbare Materie, welche eine derartige Triebkraft besitzt, daß sie beim Anstoß an andere Körper in die minimalsten Splitter sich zerteilt, wodurch in den Hohlräumen ein außerordentlich schneller Umschwung hervorgerufen wird. Die dritte Materie entsteht aus der zweiten durch Zusammenballung, sie besitzt gröbere Teile, welche sie zur Bewegung weniger tauglich machen. Aus der ersten Materie besteht die Sonne und die Fixsterne, aus der dritten die Erde, Planeten und Kometen, — und zwar überziehen die Teilchen des dritten Elements die Körper im Mittelpunkt des Wirbels mit Flecken. Diese Flecken werden dann von anderen Wirbeln abgerissen und bilden die Planeten, — die zweite vertritt in gewisser Hinsicht die Stelle des modernen Äthers, sie erfüllt die Himmelsräume, letztere sind es, welche in Wirbelbewegung begriffen sind. Betont muß werden, daß zur Erklärung der Bewegung der Himmelskörper einfache Rotationen dienen, nicht Wirbelbewegungen, in welchen die Richtung der Rotationsaxe in jedem Punkt eine andere ist. Wegen der in der neuesten Zeit aufgestellten Theorie der Wirbelatome ist es wichtig, zu bemerken, daß auch schon Descartes von einer Rotation der kleinsten Teilchen Gebrauch macht, wo es ihm zweckmäßig erscheint. So erklärt er z. B. die Ausdehnung des Wassers bei Verdünnung durch ein Rotieren der fadenförmigen Wasserteilchen, welche sich durch die Centrifugalkräfte ausstrecken und so einen größeren Raum einnehmen, oder die Ausdehnung der Pulvergase in ähnlicher Weise durch eine Rotation der Teilchen des Salpeters. Indessen sind diese Rotationen keine unzerstörlichen wie diejenigen der neueren Theorien. In bezug auf den leeren Raum äußert sich Descartes wiederholentlich, daß seine eigentliche Funktion, der Bewegung der kleinen Partikelchen ungehemmten Spielraum zu lassen, durch seine feinste Materie vollkommener geleistet würde. Deutlich tritt bei ihm das Streben nach Anschaulichkeit im Treiben seiner Materie hervor; so gelangt er dazu, die Teile derselben als abgeschlossene Korpuskeln vorzustellen, was ohne Frage den Ansatz zur Bildung des Atombegriffes bedeutet. Die Gravitation wird ähnlich wie bei

Keppler erklärt. Wir werden sehen, wie sich später hier der wunde Punkt seiner Theorie herausstellt. Denn seine Wirbelbewegung erklärt eine Gravitation nur gegen die Axe, nicht aber gegen das Zentrum des Himmelskörpers. Ferner war der Grundfehler seines Systems der Mangel an mathematischer Bestimmtheit, die völlige Ignorierung der Kepplerschen Gesetze. Schon Leibniz wundert sich hierüber: Miratus autem saepe sum, quod Cartesius legum coelestium a Kepplero inventarum rationes reddere ne agressus est quidem, quantum constat, sive quod non satis conciliare posset cum suis placitis, sive quod felicitatem inventi ignoraret, nec putaret tam studiose a natura observari.[52]) Wie Kant später seine Erkenntnistheorie, so wollte auch Descartes sein Werk um Jahrhunderte beschleunigen und mußte so in schwere Irrtümer verfallen. Nach dieser allgemeinen Welttheorie geht Descartes noch auf den Erdkörper im speziellen ein, schildert ganz nach dem Vorbilde von Lucrez, nur größtenteils exakter als letzterer, seine allmähliche Entwicklung aus dem flüssigen Zustand und erklärt die einzelnen Erscheinungen auf demselben. Er kann als der eigentliche Urheber der Hypothese vom Zentralfeuer angesehen werden.

Als Konsequenz der Descartes'schen Naturphilosophie ergibt es sich, daß alle Wunder als Unterbrechungen des Naturlaufes verbannt sind. Doch darf man nicht glauben, daß Descartes selbst schon gegen die kirchlichen Lehren Opposition gemacht habe. Er war nicht nur empfänglich für den tieferen Gehalt der christlichen Religion — es sind nicht zum wenigsten religiöse Motive, die den spezielleren Charakter seiner Philosophie bestimmen —, auch ihre äußere Hülle will er aus Pietätgefühl nicht zerstören, auf keinen Fall aber öffentlich mit solchen Gedanken auftreten.[53]) Wie Faust wollte er nicht zu denen gehören, „die töricht g'nung ihr volles

[52]) Leibniz, Tentamen de motuum coelestium causis S. 83.

[53]) Im persönlichen Verkehr erlaubt er sich allerdings auch freiere Ansichten zu äußern. So spricht er sich Chanut gegenüber aus (Lettres à Chanut, édit. Garnier, tome III, p. 276): „Tout le monde connaît assez la distinction qui est entre ces façons de parler de Dieu, dont l'Ecriture se sert ordinairement, qui sont accomodies à la capacité du vulgaire et qui contiennent bien quelque vérités, mais seulement en tant qu'elle est rapportée aux hommes et celles qui expriment une vérité plus simple et plus pure, qui ne change point de nature encore qu'elle ne leur soit point rapportée.“

Herz nicht wahrten, dem Pöbel ihr Gefühl, ihr Schauen offenbarten". Auch in rein philosophischen Dingen widerstrebte es ihm, öffentlich als Reformator zu erscheinen. „La science", heißt es in den Gedanken „est comme une femme, elle a sa pudeur: tant qu'elle reste auprès de son mari, on l'honore, si elle devient publique, elle s'avilit." Außerdem wußte er, wie gefährlich es ist, gegen die Autorität des Aristoteles aufzutreten.[54]) So kann es ihm nicht zum Vorwurf gemacht werden, daß er dem Kampfe mit der Kirche ausgewichen ist. Die Kämpfe, die er zu bestehen hatte, hatte er in seinem Innern auszufechten. Ein öffentlicher Eiferer für seine Lehre zu sein, widerstritt durchaus seiner inneren Natur. Das strenge Verfahren der Kirche gegen Galilei ist für Descartes nicht nur die Veranlassung zur Unterdrückung seiner ursprünglich geplanten Kosmogonie geworden, auch seinen Bewegungsbegriff hat er infolgedessen geändert.[55]) Ursprünglich unbedingter Anhänger des

[54]) I'ay à vous rendre graces, dit-il à Plempius, de ce que vous m'avez ouvert un moyen pour appuyer mon opinion de l'autorité d'Aristote. Comme cet homme a été si heureux que quelques choses qu'il ait avancées dans ce grand nombre d'écrits qu'il a fait, passent aujourd'hui parmi la plûpart du monde pour des oracles, même celles qu'il a dites sans y prendre garde: je ne souhaiterois rien tant que de pouvoir, sans m'écarter de la Vérité, suivre ces vestiges en tout. — Tome III des lettres, édit Garnier page 107. j'ai tâché, d'expliquer toute la nature des choses matérielles de telle manière que je n'ay absolument posé aucun principe qui n'ait été admis par Aristote et par tous les autres philosophes de tous le siècles précédents. — Wie er die Macht der Jesuiten wohl zu schätzen wußte und sich stets bemüht, den Frieden mit ihnen zu erhalten, schildert ausführlich v. Hertling „Descartes' Beziehungen zur Scholastik". Er spricht übrigens auch immer mit Hochachtung von seinen Lehrern auf der Jesuitenschule und ist überzeugt, daß es für die Jugend keinen besseren Unterricht gäbe als dort (siehe in dieser Abhandl. Brief an einen ungenannten Freund S. 362). — Auch wird er viel zu sehr der Originalitätssucht geziehen. „Ie vous suis bien obligé," schreibt er an P. Mesland (neue Akademie-ausg. Bd. 4 S. 347) de ce que vous apprenez les endroits de saint Augustin, que peuvent servir pour authoriser mes opinions, quelques autres de mes amis auoient déjà fait le semblable, et i'ay très grande satisfaction de ce que mes pensées s'accordent avec celles d'un si saint et si excellent personnage. Car ie ne suis nullement de l'humeur de ceux qui detient que leurs opinions paroissent nouvelles; au contraire, i'accommode les miennes à celles des autres autant que la vérité me le permit.

[55]) Es bleibt auch noch zu bedenken, daß die Parteinahme für die katholische Kirche in der Familie Descartes gewissermaßen Tradition war.

Copernikus, wird er jetzt in seinen Ansichten schwankend. Noch im Jahre 1640 schreibt er an Mersenne: „Nichts hat mich bis jetzt gehindert, meine Philosophie zu veröffentlichen, als die Erdbewegung, welche ich davon nicht zu trennen wüßte, weil meine ganze Physik davon abhängt.“ Erst am Ende des Jahres 1640 kann also sein neuer Bewegungsbegriff[56]) entstanden sein, der wenigstens dem äußeren Anschein nach nicht mit den Lehren der Kirche im Widerstreit zu sein schien. Seine Physik wurde dadurch nicht geändert, sondern nur der Begriff der Relativität der Bewegung mehr betont. Schützte ihn dies auch bei seinen Lebzeiten vor den Angriffen der Inquisition, so konnte er doch nicht hindern, daß nach seinem Tode seine Schriften auf den Index gesetzt wurden.

Es gilt nun, die mechanistische Anschauungsweise auch auf die Biologie zu übertragen. Im Altertum ist dieses Problem zwar auch schon gestellt, aber nie ernstlich durchgeführt worden. Einen Versuch, die Zweckmäßigkeitsgründe bei der Entstehung der Organismen durch mechanische Ursachen zu ersetzen, hatte Empedocles gemacht, worin man eine Art von Antizipation Darwinistischer Gedanken sehen kann. Ebenso wurde in der atomistischen Schule der Zweckmäßigkeitsgedanken dadurch eliminiert, daß man einen besonderen Stoff, die Seelenatome, welche mit Empfindung begabt wurden, annahm, und durch deren blindes Zusammenwirken die Organismen entstehen ließ.

Der fundamentale Fortschritt, der jetzt aber von Descartes gemacht wird, besteht darin, daß der Organismus als eine künstliche Maschine aufgefaßt wird. Hierin sollte der Descartes'sche Rationalismus seinen prägnantesten Ausdruck finden. Es gibt keine mystischen Kräfte im Organismus, auch im Menschen nicht, soweit man nur seine animalische und vegetative Natur betrachtet; es herrscht in ihm das volle, klare und durchsichtige Getriebe, wie es

---

Hatte doch der Vater Joachim Descartes bei der Belagerung Poitiers gegen die Hugenotten mitgekämpft. — Noch bei Descartes' Tode findet sich in dem Nachlaß sein Taufschein.

[56]) Bewegung faßte er jetzt auf „als die Überführung eines Teiles und Stoffes oder eines Körpers aus der Nachbarschaft der Körper, welche ihn unmittelbar berühren. So ruht also scheinbar die Erde in der sie umgebenden Flüssigkeit.

sich in dem Räderwerk einer Maschine findet. Es gibt eine strenge Scheidegrenze zwischen Geist und Körper, die Tiere sind bloße Maschinen, nur in dem Menschen ist der Gegensatz zwischen Denken und Ausdehnung enthalten. Schon die Stoiker haben den Tieren keine höheren Kräfte zugeschrieben, als sie die Pflanzen besitzen.[57]) Die paradoxe Ansicht von den Bêtes—Machines hatte auch ihren Vorgänger in dem spanischen Arzte Gomez Pereira,[58]) von dem aber Descartes wahrscheinlich nichts gewußt hat. Sonst suchte man gerade in jener Zeit zu zeigen, daß der Unterschied zwischen Mensch und Tier durchaus nicht so groß ist, wie es Aristoteles und das Christentum annahm. Rorarius schrieb im sechzehnten Jahrhundert: „Quod animalia bruta saepe ratione utantur melius homine." Ebenso betont Montaigne in seiner Apologie de Raymond de Sébonde, daß mehr Verschiedenheiten herrschen zwischen einzelnen Menschenrassen, als zwischen Mensch und Tier. „La manière de naître, d'engendrer, nourrir, agir, mouvoir, vivre et mourir des bêtes étant si voisine de la nôtre, tant ce que nous retranchons de leurs causes motrices et que nous ajoutons à notre condition audessus de la leur, ne peut aucunement partir du discours de la raison." Ähnliche Tendenzen finden wir bei Charron und Gassendi.

Allen diesen Anschauungen trat nun Descartes schroff entgegen, die Konsequenzen seines rationalistischen Systems ziehend, in dem kein Raum für ineinanderfließende Unterschiede war. Wahr ist nur das, was klar und deutlich ist, und was ist unklarer als die mystischen Seelenkräfte der Scholastiker, in denen die substantialen Formen ihre größten Orgien feiern.

Außerdem kamen starke religiöse Motive dazu. „Was ich nicht billige", schreibt er an Regius, „ist die Behauptung, der Mensch habe eine dreifache Seele. Dieses Wort ist nach meiner Religion häretisch."[59]) Ebenso heißt es in einer anderen Briefstelle: Romano Catholico non licet dicere, animam esse triplicem.[60]) Eine solche

[57]) Auch bei Cicero findet man ähnliche Anschauungen (Tusculanum). Neque esse animam in bestia, quippe quod nulla sit nec sit quidquam corpus figuratum.

[58]) Antonia Margarita 1554.

[59]) Ep. I, 84.

[60]) Epp. p. 1, ep. 85 p. 257.

Ansicht kann nur zum Materialismus, zum Zweifel an die Unsterblichkeit unserer Seele führen. „Nächst dem Irrtum der Gottesleugner gibt es nämlich keinen, der ein schwaches Gemüt leichter von dem rechten Wege der Tugend ablenkt, als die Ansicht, die Tierseele sei ihrem Wesen nach der unsrigen gleich; es bleibt uns also nach diesem Leben nichts zu fürchten oder zu hoffen übrig, ebensowenig wie den Fliegen und Ameisen! Hat man aber richtig erkannt, wie sehr sie sich unterscheiden, so versteht man nachher viel besser die Beweisgründe dafür, daß unsere Seele ihrem Wesen nach gänzlich vom Körper unabhängig ist, und daß sie mithin keineswegs mit ihm zugleich sterben muß. Da nun aber gar nicht ersichtlich ist, was die Seele vernichten solle, so kommt man naturgemäß zu dem Resultat, daß sie unsterblich ist.“[61]) Diese scharfe Kluft zwischen Geist und Körper, so fruchtbar sie auch für die Entwicklung der Naturwissenschaften geworden ist, erschwerte ihm außerordentlich, die Tatsache der gegenseitigen Verknüpfung im Leben verständlich zu machen. Es half nichts, daß er — auch um sein Bewegungsgesetz zu wahren — nur die Fähigkeit der Richtungsänderung dem Geiste gab, daß er die Lebensgeister gewissermaßen als Vermittelung annahm, die ja auch nur körperlicher Natur war, und die Wirksamkeit des Geistes auf den Körper nur auf einen kleinen Punkt, der Zirbeldrüse, einschränkte. Er sah sich durch die Frage der Prinzessin Elisabeth so in Verlegenheit gesetzt, daß er schließlich dazu genötigt war, ihr zu erwidern, die Union zwischen Geist und Körper sei lediglich Sache des Gefühls und einem wissenschaftlichen Verständnis nicht zugänglich.[62])

---

[61]) Methode übers. v. Ludw. Fischer. Reclam S. 78.

[62]) Lettres I, 29 und 30. Im Grunde genommen weiß man bekanntlich heutzutage über dieses Verhältnis ebensowenig wie damals. Alle späteren philosophischen Hypothesen haben nicht viel zur Klarheit beitragen können. Das angemessenste Symbol für dieses Verhältnis ist der Begriff der mathematischen Funktion und zwar des einer nichtmonogenen komplexen Variablen, wo die abhängige Variable zur unabhängigen in keinem quantitativen Verhältnis steht, z. B. die Funktion $3x^2 + 6yi$ abhängig von $x + yi$. — Bekannt ist die Stelle aus dem zweiten Teil des Faust, worin sich Goethe in allerdings etwas derber Weise über diesen metaphysischen Streit lustig macht.

Wagner: Nur noch ein Wort, bisher mußt ich mich schämen,
Denn Alt und Jung bestürmt mich mit Problemen;

Erst in den Jahren 1623—25 scheint sich Descartes für die Idee des Automatismus entschieden zu haben. Aber es ist bezeichnend für seine spätere Denkungsweise, daß ihn schon vorher die außerordentliche Vollkommenheit, die gewisse Tätigkeiten der Tiere bekunden, vermuten läßt, daß sie keinen freien Willen haben. Und diese Eigenschaften sind es auch später gewesen, die ihn mit dazu bestimmten, den Tieren die Seele abzusprechen.[63])

Um die Descartes'schen Anschauungen vollkommen zu verstehen, muß man auch bedenken, daß er es ist, der auf die Reflexbewegungen aufmerksam gemacht hat, durch die ja ein großer Teil unserer Funktionen dem Eingreifen des Willens entzogen ist. Außerdem ist ja in der Descartes'schen Metaphysik die Welt vollkommen auch nach der Erschaffung von Gott abhängig. Die Erhaltung der Dinge muß aufgefaßt werden als ein fortgesetztes Erschaffen derselben.[64]) Sie sind abhängig von Gott nicht wie der Erzeugte vom Erzeuger, sondern wie das Licht von der Sonne, das stets von neuem erzeugt wird. So herrscht der Geist Gottes auch jetzt noch in der Welt, und die unbegreiflich hohen Werke sind herrlich wie am ersten Tag. Die Tiere sind gewissermaßen der Ausdruck des durch die Naturgesetze in der Welt verwirklichten göttlichen Zweck-

---

Z. B. nur: noch niemand konnt es fassen,
Wie Seel und Leib so schön zusammenpassen.
So fest sich halten, als um nie zu scheiden,
Und doch den Tag sich immerfort verleiden.
Sodann —

Mephistopheles: Halt ein! Ich wollte lieber fragen,
Warum sich Mann und Frau so schlecht vertragen.
Du kommst, mein Freund, hierüber nicht ins Reine.
Hier gibt's zu tun, das eben will der Kleine.

[63]) Descartes an Marquis de Newcastle. „Ie sc'ay bien que les bestes font beaucoup des choses mieux que nous, mai ie ne m'étonne pas; car cela même sert à prouver qu'elles agissent naturellement et par ressors, ainsi qu'une horloge, laquelle monstre bien mieux l'heure qu'il est que nostre jugement ne nous l'enseigne. Neue Akademieausgabe Bd. 4, S. 575.

[64]) „Die Auffassung der Erhaltung der Dinge als fortgesetztes Erschaffen derselben ist ein stehender Artikel bei den spekulativen Scholastikern und wird, wenn sie von späteren nicht ausdrücklich hervorgehoben wird, doch auch von keinem bestritten oder direkt in Abrede gestellt.“ Dr. Carl Werner: Franz Suarez u. d. Scholastik der letzt. Jahrhunderte.

zusammenhangs. „Quelqu'un dira avec dédain, s'objecte-t-il à lui même, qu'il est ridicule d'attribuer un phénomène aussi important que la formation de l'homme à de si petites causes. Mais quelles plus grandes causes faut-il donc que les lois éternelles de la nature? Veut-on l'intervention immédiate d'une intelligence? de quelle intelligence? de Dieu lui-même? Pourquoi donc naît-il des monstres"?[65]) Auch Harveys mechanische Erklärung der Blutzirkulation muß sehr ermutigend auf ihn eingewirkt haben. An Mersenne, der ihn wiederholt auf Harveys „de motu cordis" (1628 erschienen) aufmerksam macht, schreibt er: „Ich finde meine Ansicht wenig von der seinigen verschieden, obwohl ich das Buch erst gelesen, nachdem ich meine Erklärung der Sache niedergeschrieben." (Œuvres Bd. 6 S. 235.)

Es muß besonders hervorgehoben werden, daß Descartes im Gegensatz zu seinen sonstigen allgemeinen metaphysischen Prinzipien seine Ansicht, die den Tieren das Denken abspricht, nicht für beweisbar hält. „Cependant quoique je regarde comme une chose démontrée qu'on ne saurait prouver qu'il y ait des pensées dans les bêtes, je ne crois pas qu'on puisse démontrer que le contraire ne soit pas, parce que l'esprit humain ne peut pénétrer dans le cœur pour savoir ce qui s'y passe."[66]) Auch widersprechen vielfach einzelne Äußerungen seinen, bei dem einseitigen Seelenbegriff, den er hat, gar nicht anders denkbaren, allgemeinen Ansichten. Die Tiere haben wie wir la mémoire des objets matériels, heißt es in den „Premières Pensées sur la Génération des Animaux".[67]) An einer anderen Stelle wird ihnen wenigstens Leben und Empfindung zugesprochen, autant qu'il dépend des organes du corps.[68]) Ihr Reagieren auf äußere Eindrücke, das doch so augenscheinlich die Empfindung verrät, erklärt er mechanisch, als sie im Mutterleib

[65]) Desc. Werke Bd. XI p. 404. — Wären die Tiere beseelt, so würde das Verhalten der Menschen ihnen gegenüber außerordentlich grausam erscheinen. „Mon opinion n'est pas si cruelle aux animaux qu'elle est favorable aux hommes, puisqu'elle les garantit du soupçon même de crime quand ils mangent et tuent les animaux. Desc. Werk Bd. 10 p. 208.

[66]) Desc. Werke Bd. 10. Lettres S. 205 von M. Morus.

[67]) Bd. 11, S. 596.

[68]) Bd. 10 Lettres, S. 208.

waren, elles ont reçu certaines impressions qui les ont fait croître et qui les ont portées à faire certains mouvements; de là toutes les fois qu'elles éprouvent quelque chose de semblable, elles exécutent toujours les mêmes mouvements.[69])

Durch die Auffassung der Organismen als Maschinen wurde es möglich, die mechanische Evolution auch auf sie auszudehnen. Indessen eine systematische Entwicklung hiervon, wie bei der Entstehung der anorganischen Natur, hat uns Descartes nicht gegeben. In den Prinzipien hatte er diese Aufgabe noch nicht unternommen, weil ihm noch die notwendigen anatomischen Kenntnisse fehlten, und in seinen späteren hierauf bezüglichen Schriften hat er uns nur Bruchstücke gegeben, die sich auch mehr auf die ontogenetische als auf die phylogenetische Entwicklung beziehen. Noch im Januar 1632 schreibt er an Mersenne (Bd. 1, S. 254): „Il y a un mois que ie delibere scauoir si ie decrivay comment se fait la génération des animaux dans mon monde et enfin ie suis résolu de n'en rien faire à cause que cela me tiendroit trop longtemps." Doch schon im Februar 1639 (S. 525), wo er ein zwanzigjähriges anatomisches Studium aufweisen kann, schreibt er ganz zuversichtlich an Mersenne: „Mais ie n'y ay trouvé aucune chose dont ie ne peux pouvoir expliquer en particulier la formation par les causes Naturelles, tant de messure que i'ay expliquées en mes Météores celle d'un grain de sel ou d'une petite étoile de neige. Et si i'estois à recommencer mon Monde, où i'ay supposé le corps d'un animal tout formé et me suis contenté d'en monstrer les fonctions, i'entreprendrois d'y mettre aussi les causes de sa formation et da sa naissance."

Als Konsequenz der mechanischen Evolution ergibt sich die Urzeugung, und sie wird auch wirklich bei Descartes neben der anderen Art von Zeugung angenommen.[70]) Er faßte sie als eine Art von Gärung auf.

---

[69]) Premières Pensées sur la Génération des Animaux. Bd. 11 S. 398. Durch die zahlreichen zu seiner Zeit namentlich in Nürnberg angefertigten Automaten, die oft eine staunenswerte Kunstfertigkeit verrieten, wurde Descartes sicherlich mit zu seinen Gedanken angeregt.

[70]) Desc. Werke Bd. 11 S. 379. Premières Pensées sur la Génération des Animaux. Il y a deux sortes de générations: celle qui a lieu sans semence ni matrice et celle qui est produite par la semence.

Es finden sich aber auch verschiedene Antizipationen des Darwinismus bei Descartes. Es ist dies ganz natürlich, da Darwin durch seine Betonung der äußeren Einwirkungen auf die Umbildungen der Organismen mehr im Sinne einer mechanischen Evolutionslehre wirkte als in dem der allgemeinen Entwicklungslehre, die ihren Schwerpunkt auf die innere Bildung zu legen hat. So ist der Gedanke der natürlichen Auslese ganz klar im folgenden ausgedrückt. „Il n'est pas étonnant, que presque tous les animals engendrent; car ceux qui ne peuvent engendrer, à leur tour ne sont plus engendrés, et dès lors ils ne retrouvent plus dans le monde.“ Weiter steht hiermit seine Theorie über die Subjektivität der Sinneswahrnehmung in engster Verbindung. Unserm Sinn zeigen sich die Dinge nicht in ihrer wahren Natur, sondern nur unter dem Gesichtspunkt, ob sie uns nützlich oder schädlich sind. Allein ein großer Unterschied herrscht zwischen den beiden Lehren. Descartes' Interesse geht nicht über das einzelne Individuum hinaus, von einer Umbildung der Arten, ein Problem, das den Zentralpunkt der Forschungen Darwins bildet, ist bei ihm noch nicht die Rede. Doch sein grandioser Grundgedanke, aus einem vollkommen indifferenten chaotischen Urstoff, mit Hülfe der Naturgesetze, die Welt sich entwickeln zu lassen, er kann von der kühnsten mechanischen Evolutionslehre nicht übertroffen werden.

Neben dieser einseitigen mechanischen Ausprägung darf man aber nicht vergessen, wie hoch Descartes überhaupt im allgemeinen das Prinzip der Entwicklung gehalten hat. Wie in der Mathematik die genetischen Beweise die klarsten und verständlichsten sind, so ist für Descartes das Entwicklungsprinzip für das Verständnis der bestehenden Welt, mag sie auch von Gott auf einmal geschaffen sein, von außerordentlicher Bedeutung. So heißt es in seinen Prinzipien:

„Ich werde sogar zur besseren Erklärung der Naturgegenstände ihre Ursachen höher aufsuchen, als sie nach meiner Ansicht wirklich bestanden haben. Denn unzweifelhaft ist die Welt von Anfang ab in aller Vollkommenheit geschaffen worden, so daß in ihr die Sonne, die Erde, der Mond und die Sterne bestanden, und daß es auf der Erde nicht bloß Samen von Pflanzen, sondern diese selbst

gab; auch sind Adam und Eva nicht als Kinder geboren, sondern erwachsen geschaffen worden. Dies lehrt uns die christliche Religion und auch der natürliche Verstand. Denn wenn man die Allmacht Gottes beachtet, so kann er nur das in allen Beziehungen Vollkommene geschaffen haben. Allein dennoch ist es zur Erkenntnis der Natur der Pflanzen und Menschen besser, ihre allmähliche Entstehung aus dem Samen zu beobachten, als so, wie sie Gott bei dem Beginn der Welt geschaffen hat. Können wir daher gewisse Prinzipien entdecken, die einfach und leicht faßbar sind, und aus denen, wie aus dem Samen, die Gestirne und die Erde und alles, was wir in der sichtbaren Welt antreffen, abgeleitet werden kann, wenn wir auch wissen, daß sie nicht so entstanden sind, so werden wir doch auf diese Weise ihre Natur weit besser erklären, als wenn wir sie nur so, wie sie jetzt sind, beschreiben.“ [71])

Unter Descartes' Zeitgenossen ist es hauptsächlich Gassendi, der einer besonderen Rücksichtnahme wert ist. Ist er doch einer der schärfsten wissenschaftlichen Gegner Descartes'. Es bildeten sich später direkt zwei Parteien: die Cartesianer und Gassendisten, die sich auf das erbittertste befehdeten, und diese Feindschaft pflanzte sich später fort. Newton, der spätere Hauptgegner der cartesianischen Naturphilosophie, hat sich wiederholentlich, wie Voltaire uns berichtet, Franzosen gegenüber geäußert, er halte Gassendi für einen äußerst gerechten und weisen Menschen, und er rechne es sich zum Ruhme an, ihm in fast allen Dingen beizustimmen, in Angelegenheiten des Raums, der Zeit, der Atome (Voltaire Elémens de la philosophie de Newton).

Es ist bekannt, wie Gassendi schon in den Objektionen gegen Descartes' Philosophie aufgetreten ist. Aber auch seine Naturphilosophie wird von ihm in seinen Werken bekämpft, siehe Bd. 1 S. 225—33 Syntagmatis Philosophici (Gassendis Werke, Florenz), wo er die unendliche Teilbarkeit des Raums bestreitet und die Wirbeltheorie auf die Alten zurückführt. Ferner ist zu erwähnen seine Polemik gegen das Volle Bd. 1 S. 192, gegen die Identifizierung der Materie mit der physischen Ausdehnung. Bd. I S. 259 u. folg. u. Bd. III S. 374 u. f.

---

[71]) Prinzipien: Kirchmannsche Ausg. S. 103.

Pascal, der ursprünglich für Cartesius ganz eingenommen war, wird später skeptischer. „Il faut dire engros cela se fait par figure et mouvement, car cela est vrai. Mais de dire quels et composer la matière, cela est ridicule; car cela est inutile et incertain et pénible.

Endlich ist von Descartes' Zeitgenossen noch Malebranche zu erwähnen. Von ihm wissen wir, daß er die plastischen Formen in der Naturphilosophie wie etwas Heidnisches ansah (Recherche de la vérité Bd. I S. 536, S. 570). Die Wirbeltheorie glaubt er noch etwas ausführen zu müssen. Er teilte jeden großen Wirbel in unzählige kleine, die mit großer Schnelligkeit belebt wurden und eine fast unbegrenzte Zentrifugalkraft besaßen. Durch diese kleinen Wirbel ersetzte er die Trägheit in Descartes' Theorie und machte auch von ihnen Gebrauch bei der Erklärung des Lichts, der Schwere und überhaupt aller großen Naturphänomene. „Voilà," sagte Fontenelle, „un grand fond de force pour tous les besoins de la physique dont Malebranche les regardait comme la clef." Doch auf Descartes' Evolutionstheorie der Organismen war er nicht gut zu sprechen. „On ne comprendra jamais que les lois du mouvement puissent construire des corps composés d'une infinité d'organes. . . . L'ébauche de ce philosophe (Traîté de la formation de fœtus) peut nous aider à comprendre comment les lois du mouvement suffisent pour faire croître peu à peu les parties de l'animal, mais que ces lois puissent les former et les lier toutes ensemble, c'est ce que personne ne prouvera jamais. Apparemment M. Descartes l'a bien connu lui-même car il n'y a pas poussé fort avant ses conjectures ingénieuses" (11. Entretien métaphys).

·Orientieren wir uns nun etwas über die allgemeinen Wirkungen der cartesianischen Naturphilosophie unmittelbar nach Descartes' Tode. Von den jüngeren Professoren wurde das neue System mit Enthusiasmus aufgenommen. Die Physik Rohaults, eines der eifrigsten Anhänger Descartes', die schon im Jahre 1670 zu Paris erschien, diente lange Zeit hindurch in Frankreich sowohl wie in England als Hauptbuch für den Unterricht an den hohen Schulen.

In Holland suchte Amerpool in Gröningen in seinem „Cartesius Mosaïzans" (1669) sogar die Übereinstimmung zwischen der mosai-

schen Schöpfungsgeschichte und der cartesischen Kosmogonie nachzuweisen, indem er die Hypothese der Wirbel in die biblische Genesis hineininterpretierte. „Der Geist Philos schien über die Cartesianer gekommen zu sein."

Die Ausschweifung dieser Allegoristen ging so weit, daß Schotanus, welcher die cartesianische Metaphysik in Verse brachte, die sechs Meditationen mit den sechs Schöpfungstagen verglich.[72])

Nicht so eingenommen waren die Astronomen und Physico-Mathematiker von dem Descartes'schen System, weil sie die Kepplerschen Gesetze nicht aus ihnen ableiten konnten. Allerdings wurden bald von verschiedenen Physikern, z. B. Jac. Bernouilli, Versuche gemacht, die Descartes'sche Theorie im Interesse einer mathematischen Berechnung umzugestalten, was wir übrigens hier nicht weiter ausführen wollen.

Neben dieser teils freundlichen, teils feindlichen Stellungnahme konnte es indessen nicht verhindert werden, daß von mancher Seite aus die Theorie direkt ins Lächerliche gezogen wurde. Der Jesuit Daniel schrieb seine Voyage du monde de Descartes, in welcher der Philosoph gleichsam als der Magus seiner Lehre erscheint, der die Kraft besitzt, seine Seele vom Körper wirklich zu trennen und als lebendiger Geist auf Reisen zu gehn; während einer solchen Geistesabwesenheit habe man in Stockholm den Körper des Philosophen begraben und nun weile dieser im dritten Himmel, beschäftigt, aus der subtilen Materie, die er dort in Vorrat gefunden, die Welt zu konstruieren. Diese ganze Satire entspricht der sensujenalistischen anticartesianischen Stimmung, in welcher die Jesuiten mit Gassendi einverstanden waren.

Der Entwicklungsgedanke, der in Descartes' Geist so mächtig war, daß er in der Mathematik und in der Kosmogonie eine neue Epoche begründete, die von unermeßlicher Bedeutung für die Wissenschaft und Kultur Europas werden sollte, er trat in Spinoza ganz und gar zurück. Was sollte auch ihm dieser Begriff, für den ja alles in der Welt nur vergängliche Modi waren in der alleinen, allumfassenden Substanz, den flüchtigen und vergänglichen Wellen

[72]) Kuno Fischer, Spinoza S. 5.

des Ozeans gleichend. Die „ewigen, ehernen, großen Gesetze“ der physischen und moralischen Welt zu erkennen, ihnen sich zu beugen, das galt ihm als wahrhaft würdige Aufgabe des Philosophen, wie es seinem Volke als höchstes Ziel erschien, nach den das ganze Tun und Lassen umspannenden Gesetzen und Vorschriften seines Gottes zu leben.

Einen um so empfänglicheren Boden finden die seinem Geiste so kongenialen Gedanken bei Leibniz. Die Entwicklung der kosmogonischen Theorie hängt auf das innigste zusammen mit der Entwicklung seines philosophischen Systems überhaupt. Die bis ins kleinste gehende Individualisierung des Universums, der Verein aller Individuen zu einer großartigen allgemeinen Weltharmonie, das sind die beiden großen Zentren, von denen alle seine Gedanken ihren Ausgang nehmen, in denen sein System dereinst seine reifste Form finden sollte, sie sind es gleichzeitig, in denen sich seine große Persönlicheit am tiefsten ausprägt. Nachdem er als ein ganz junger Mensch die große Entscheidung getroffen hatte, welcher philosophischen Richtung er künftighin angehören sollte — er glaubte damals noch, es gebe nur ein Entweder Oder —, schloß er sich der atomistischen Denkungsweise an, sympathisierend mit der Anschauung ihres damaligen Hauptvertreters Gassendi.[73]) Doch wie Decsartes, so veranlaßten auch ihn mathematisch-erkenntnistheoretische Gründe, die streng atomistischen Anschauungen zu verbessern und sich mehr der Descartes'schen Denkungsweise zu nähern, indem er vom Gassendischen System nur noch die Undurchdringlichkeit beibehielt.[74]) Allein bei diesem Dualismus, der durch den Begriff der

---

[73]) Am ausführlichsten berichtet Leibniz über diese Entwicklungsphasen in den 1689 zu Rom verfaßten „Phoramus seu de potentia et legibus naturae“. „Re diu multaque liberata tamen formas et qualitates rerum materialium damnabam et omnia ad principia pure mathematica revocabam — persuadebum mihi certissime constare e punctis et motum tardiorem interrumpi quietulis. Quamquam autem factis geometrae has opiniones exuissem, restabant diu atomi et vacuum. — Außerdem wiederholt erklärt: Gerhart I 371, III 620, IV 514.

[74]) Schon 1666 heißt es in de arte combinatoria: cuiuscumque corporis sunt infinitae partes seu contiuuum est divisibile in infinitum. 1667 sucht er den Ursprung der Bewegung außerhalb der Materie, sein mathematisches Ge-

Undurchdringlichkeit oder ἀντιτύπια in dem System entstand, konnte Leibniz nicht stehen bleiben, Descartes hatte die Festigkeit durch die bloße Ruhe der einzelnen Korpuskeln erklärt. Allein warum sollte dann eine besondere Kraft nötig sein, um sie auseinander zu treiben? Leibniz geht über Descartes hinaus, indem er konsequenter als dieser auch die Solidität der Materie als Bewegungszustand auffaßt, wie einem Wasserstrahl die rasche Bewegung eine gewisse Festigkeit verleiht.[75]) Allein diese Bewegung ist nur von unendlich geringer Weite, der sinnlichen Anschauung entzogen. Sie verhält sich zur Bewegung wie der Punkt zur Linie, der keine meßbare, extensive Größe ist, aber doch verschiedene Stärke besitzt, wie ein Punkt größer ist als ein anderer. In diesen Begriffen — zu denen er übrigens auch von Hobbes höchst wahrscheinlich angeregt ist, er hatte gerade damals die Absicht, mit dem greisen Gelehrten in Korrespondenz zu treten und sich dazu durch die Lektüre seiner Werke vorbereitet —, liegt schon ein Hinausgehen über die bloß geometrische Auffassung der Descartes'schen Naturphilosophie. Zum Wesen der Materie gehört auch die Intensität, die momentane Bewegung. Der speziellere Teil seiner Hypothesis nova (theoria motus concreti), in dem der erste Versuch zu einer Kosmogonie enthalten ist, ist noch im Descartes'schen Geiste verfaßt. Wie dieser sucht er durch Druck und Stoß die wichtigsten Erscheinungen auf der Erdoberfläche zu erklären, setzt ebenfalls eine Zirkulation des Äthers um die Erde voraus und erklärt mit ihrer Hilfe die Erscheinungen der Schwere, des Magnetismus, der Elektrizität etc.[76]) Auch die Bewegung genügt ihm bald nicht mehr zur wahren Konstitution

wissen empört sich gegen die Annahme von Atomen (confessio naturae contra atheistas). Das Bestreben seines Lehrers, des Mathematikers Weigel, den echten Aristoteles mit den Theorien der neuen Physiker und Philosophen zu versöhnen, hat sicherlich anregend auf Leibniz eingewirkt.

[75]) Duae aliquae corporis partes cohaerent tum demum sibi, si se pressunt seu si id est corporis motus, ut una alteram impellat, i. e. in alterius locum sit successura. Hoc est principium omnis cohaesionis in rebus, hactenus non traditum. (Leibniz, Hyp. nova G. IV, S. 234.)

[76]) Foucher gegenüber äußert er sich über diesen Entwurf: „Die Bildungsgesetze, welche ich damals entwickelt habe, würden dieselben sein, wenn es in den Körpern nichts anderes gäbe, als was noch Descartes und selbst Gassendi in ihnen voraussetzt."

der Materie, und so kommt er allmählich, angeregt durch Plato[77]) und wohl auch Spinoza, zur Bildung seines Kraftbegriffes. Ein wichtiges treibendes Wort in dieser Entwicklung bilden die theologischen Erwägungen, daß das Dogma der Transsubstantion mit einer rein mechanischen Naturbetrachtung unvereinbar erschien. So kommt er denn schließlich dahin, daß in der Kraft das eigentliche Wesen der Materie begründet sei, die Ausdehnung ist erst das Sekundäre, eine Folgeerscheinung der Kraft, sie wird schließlich zu einem bloßen Phänomen herabgedrückt, allerdings zu einem Phänomenon bene fundatum. Diese Gedanken bringen ihn dann zur Konzeption seines Gesetzes der Erhaltung der Kraft. War das Descartes'sche Gesetz so recht charakteristisch für den mathematischen Charakter seines Systems, indem es bei ihm die Faktoren der Ortsveränderung in rein geometrischem Sinne sind, welche erhalten bleiben, so zeigt sich der physikalische Charakter des Leibnizschen Satzes in der Erhaltung der Wirkung bezw. der Arbeitsleistung, der sich bewegenden Körper. Damit erhielt die schon durch Aristoteles begründete dynamische Naturauffassung einen Anspruch auf Heimatsrecht in der modernen Physik. Mit Gewalt hat sie ihr Recht dann durchgesetzt durch den Sieg der Newtonischen Schule über die Descartes'sche. Doch Gleichberechtigung auch im philosophischen Sinne sollte sie erst durch die in neuerer Zeit erfolgte Modifikation der Theorie über die Subjektivität der Sinneswahrnehmungen erhalten. Seine neue kosmogonische Theorie, die er im Jahre 1869 in den Acta eruditorum[78]) veröffentlicht hat, ist schon durchdrungen von seinen veränderten Anschauungen. Er nimmt dort gewissermaßen eine Mittelstellung zwischen Newton und Descartes ein. Den Descartes'schen Wirbel behielt er noch bei, paßte ihn aber den Kepplerschen Gesetzen an, indem er die Geschwindigkeiten der Schichten des Wirbels im umgekehrten Verhältnis ihrer Entfernungen vom Mittelpunkt annahm und die Kreisbewegung der Planeten in demselben zugleich mit einer Schwungkraft und einer Zentralkraft gegen die Sonne in Verbindung brachte. So gelang es ihm wirklich, zu zeigen, daß die Planeten in gleichen Zeiten gleiche Flächen-

[77]) Für Plato ist die Materie ein μὴ ὄν.

[78]) Näheres siehe daselbst.

räume beschreiben und eine Ellipse um die Sonne als Brennpunkt durchlaufen müssen, wenn sich die Zentralkräfte verkehrt wie die Quadrate der Entfernungen verhalten. Doch lassen sich Widersprüche mit dem dritten Kepplerschen Gesetz nachweisen.[79]) Außerdem ist schon die Schwungkraft allein, in Verbindung mit Leibnizens Zentralkraft, die nichts weiter ist als Newtons Gravitation, hinreichend, um alle Erscheinungen der Bewegungen in elliptischen Bahnen zu erklären. In seiner Protogäa gibt er dann auch eine Erdgeschichte, ähnlich wie Cartesius'. Die Oberfläche der Erde hat sich allmählich abgekühlt, aber der feuerflüssige Kern ist geblieben. Von seinem neuen kosmogonischen Standpunkt aus nimmt er nun auch keinen Anstand, Descartes' Weltbildungstheorie zu kritisieren. „Es ist schade, daß die Hypothese des Herrn Descartes über die Zusammensetzung der Teile des sichtbaren Universums durch die seither gemachten Untersuchungen und Entdeckungen so wenig bestätigt worden ist, oder daß Herr Descartes nicht fünfzig Jahre später gelebt hat, um uns eine Hypothese von den gegenwärtigen Interessen aus zu geben, ebenso genial wie die, welche er von denen seiner Zeit aus gab“ (Leibniz, Erdmannsche Ausg. S.392a). — Weit schärfer äußert er sich an einer anderen Stelle: „Wenn auch die ganze Physik Descartes' zugestanden wäre, so würde sie wenig nützen, denn alles in allem ist mit dem ersten und zweiten Element schwer umzugehen; wird man jemals eine Form ausfindig machen können oder benutzen können, wie die: Nimm ein Pfund vom zweiten Element, eine halbe Unze Corpus ramorum, eine Drachme feiner Materie, misce, fiat aurum“ (Leibniz, Gerhardtsche Ausg., B. I, S. 335). Auch die mathematische Unexaktheit wird getadelt: „Il me senble que M. Descartes n'avait pas assez pénétré les importantes vérités de Keppler sur l'astronomie que la suite des temps a vèrifiées“ (Journal des Savants, 13. April 1693). Endlich verurteilt er auch seine biologischen Anschauungen. „Je suis donc de l'avis de M. Cudworth que les lois du Méchanisme toutes seules ne sauroient former un animal, là où il n'y a rien encore d'organisme; et je trouve qu'il s'oppose avec raison à ce que quelques Anciens

[79]) Siehe über die Widersprüche dieses Systems: Gesch. der Naturw. v. Joh. Karl Fischer Bd. 2 S. 510.

ont imaginé sur ce sujet et même Mr. Descartes dans son homme, dont la formation lui coûte si peu, mais approche aussi très peu de l'homme véritable" (Erdmannsche Ausg. S. 431).

So sehr Leibniz zur Gründung der dynamischen Naturauffassung beigetragen hat, dem Newtonischen System gegenüber fühlt er sich als Cartesianer und kämpft mit unter ihren Fahnen gegen die Einführung der Fernkräfte. Mit Newtons Prinzipien bereitet sich der große Vernichtungskampf vor gegen den Cartesianismus, der im Laufe des achtzehnten Jahrhunderts mit einer vollständigen Niederlage desselben endete; im neunzehnten ist er durch die Fortschritte der Physik erst wieder zu Ehren gekommen. Newton hatte sich wohl gehütet, dem Feind den Fehdehandschuh ins Gesicht zu schleudern. Als mathematischer Naturforscher begegnete er allen philosophischen Schwierigkeiten, die man in den Fernkräften fand, mit seinen „hypotheses non fingo", wie aber ihm als Menschen und Naturphilosophen die Ergebnisse seiner physikalischen Forschungen nicht gleichgültig waren, sieht man aus allen sich hierauf beziehenden Äußerungen: „When I wrote my treatise about our System", schreibt er an Bentley,[80]) der Vorträge zur Verteidigung der Wahrheit des Christentums hielt und hierzu das Newtonische System benutzte, „I had an eye upon such principles as might worts with considering men, for a belief Deity; and nothing can rejoice me more than to find it useful for that purpose." Bentley kann als Typus für die damaligen englischen Theologen gelten, die das Newtonische System im Interesse der natürlichen Religion begünstigten, während der Cartesianismus, der ein Eingreifen Gottes in die Natur schlechthin unmöglich machte, als in seiner innersten Wurzel atheistisch angesehen wurde. Allein noch war der Cartesianismus, namentlich außerhalb Englands, außerordentlich mächtig und ahnte noch keine ernste Gefahr. Man übersah vorläufig die physikalische Bedeutung der Newtonischen Prinzipien. Der Angriff, den Newton im neunten Abschnitt des zweiten Buches gegen die Wirbelbewegungen unternahm, bezog sich ja nur auf eine bestimmte Annahme betreffs der Dichtigkeit der Äthermaterie. Hinsichtlich der Einzelheiten der Cartesianischen Wirbel war man aber im

[80]) Newtonis opera vol. IV p. 429.

eigenen Lager darüber einig, daß sie unhaltbar seien, namentlich die Erscheinung der Schwere nicht erklären konnten. In diesem Sinne waren schon unzählige Verbesserungssysteme vorgeschlagen worden. Ich nenne nur die bedeutendsten, die Vorschläge eines Bernoulli, Leibniz und Huygens.[81]) Huygens ist vollständig einverstanden mit dem von Newton abgeleiteten Gesetze, er beabsichtigt weiter nichts, als die von Newton offen gelassene Frage über den Ursprung der Schwerkraft aufzuklären. Hatte sich Newton wohl gehütet, aus seiner neutralen Stellung offen heraus zu treten, um das Mißtrauen, das man seinen Gesetzen entgegenbrachte, nicht zu vergrößern — waren doch nicht nur die bedeutendsten Physiker Cartesianer, auch im Kreise der Gebildeten waren die Cartesianischen Anschauungen durch die populären Darstellungen Fontenelles überall verbreitet —, so gingen seine Schüler viel weiter, betrachteten die dynamische Theorie als allein geltende, die Cartesianische als verfehlt und vollkommen überflüssig. Einer der eifrigsten war John Keill, der auch in physikalischer Beziehung das Newtonische System weiter ausbildete. — Es scheint übrigens auch, daß Newton in seinem Alter schroffer geworden ist. Wissen wir doch, daß er anfangs der Descartes'schen Theorie nicht unsympathisch gegenüber gestanden hat. Sicherlich haben Descartes' physikalische Anschauungen, in die er sich, nach dem Zeugnis seiner Nichte, Voltaire gegenüber, schon im zwanzigsten Jahre eingelebt hatte, viel dazu beigetragen, ihn von der Identität der Schwere gewöhnlicher Körper und der des Mondes relativ zur Erde zu überzeugen, und in seiner Optik hat er sogar die Mediumstheorie fast verteidigt. — Jetzt aber erwachte auch in den Gegnern das volle Bewußtsein der drohenden Gefahr, und sie machten alle Kräfte mobil. In seiner Theodice erklärte Leibniz ausdrücklich die Fernwirkung für unphilosophisch und bedauert, daß in England die physikalische Wissenschaft so zurückgegangen sei. A Mr. Bourget. Lettre IX, 1714, S. 732. Erdmannsche Ausg.)

[81]) Eine Darstellung derselben beabsichtige ich nicht hier zu geben, weil sie nur von rein physikalischem Interesse sind. Die Originalabhandlungen der betreffenden Physiker befinden sich teils in den Acta eruditorum, teils in ihren gesammelten Werken; eine gute allgemeine Orientierung ist auch zu finden in Rosenberger: I. Newton.

Nous désaprouvons la méthode de ceux qui supposent comme les scholastiques d'autrefois des qualités déraisonnables c'est-à-dire des qualités primitives, qui n'ont aucune raison naturelle, explicable par la nature de sujet à qui cette qualité doit convenir. Nous accordons et nous soutenons avec eux, et nous avons soutenu avant qu'ils l'aient fait publiquement que les grands globes de notre système d'une certaine grandeur sont attractifs entre eux; mais comme nous soutenons que cela ne peut arriver que d'une manière explicable, c'est-à-dire par une impulsion des corps plus subtils, nous ne pouvons point admettre que l'attraction est une propriété primitive essentielle à la matière, comme ces Messieurs le prétendent." Zwischen Leibniz und Clarke entspann sich ein lebhafter Briefwechsel über die Newtonischen Prinzipien, worin Leibniz gegenüber Newton, nach dessen Meinung Gott die Weltmaschine ab und zu vom neuen regulieren müsse, durchaus als der philosophisch überlegenere erscheint.

„Wenn der Naturforscher von Paris nach London kam, so wurde er", äußert sich Voltaire, „in eine andere Welt versetzt. Er hat die Welt gefüllt verlassen und findet sie nun leer. In Paris sah er das Universum aus lauter Wirbeln einer feinen Materie zusammengesetzt, in London ist davon nichts zu bemerken. Bei uns ist es der Druck des Mondes, welcher die Meeresflut verursacht, bei den Engländern strebt das Meer selbst nach dem Monde hin. In Frankreich tut die Sonne nichts in dieser Sache, dort trägt auch sie ihr Teil dazu bei. Bei uns Cartesianern geschieht alles durch eine Impulsion, welche man kaum versteht, bei Newton wirkt statt dessen eine Attraktion, deren Ursache man auch nicht besser kennt. In Paris bildet man sich ein, daß die Welt aussehe wie eine Melone, in London ist sie an zwei Seiten abgeplattet. Für einen Cartesianer ist das Licht in der Luft existent, nach den Newtonianern kommt es in sechs und einer halben Minute von der Sonne zu uns. Unsere Chemie wirkt alles durch Säuren, Alkalien und eine subtile Materie, die englische schafft alles durch Attraktionen. Selbst das Wesen der Dinge ist total verändert; wir stimmen mit den Engländern weder in der Definition der Seele, noch der Materie überein. Descartes versichert, daß Seele und denkende Substanz identisch

sind; Locke beweist so ziemlich das Gegenteil. Descartes versichert, daß die Materie nur in der Ausdehnung besteht; Newton fügt dazu noch die Dichte. Das sind ernste Gegensätze. Der berühmte Newton, der Zerstörer des Cartesianischen Systems, starb im März des Jahres 1727. Er lebte, geehrt von seinen Landsleuten, und wurde begraben wie ein König, der der Wohltäter seiner Untertanen gewesen ist. Man hat hier die Eloge Newtons, die Fontenelle in der Akademie gegeben, mit Begierde gelesen. Man erwartete davon eine feierliche Erklärung der Überlegenheit der englischen Philosophie, und als man statt dessen sah, daß Fontenelle sogar Descartes mit Newton zu vergleichen wagte, empörte sich die ganze Royal Society."[82])

Indes die Bemühungen, den Cartesianismus aufrecht zu erhalten, waren vergebens. Dazu kam, daß das achtzehnte Jahrhundert dem Cartesianismus überhaupt nicht so günstig war. Es traten allmählich die politischen Interessen in den Vordergrund, denen gegenüber die rein philosophischen, wie sie Cartesius vertreten hatte, durchaus als sekundär betrachtet wurden. Daß nun Männer, wie Voltaire und Locke, die von den neuen Ideen vollkommen erfüllt waren, Newtonianer waren, trug nicht wenig dazu bei, auch Newtons System mit den neu aufkommenden Tendenzen zu identifizieren. So heißt es in Voltaires Elémens de la Philosophie de Newton: „Mis à la portée de tout le monde. S. 196: „ainsi tout ce système, fondé sur ces imaginations n'est qu'un Roman ingénieux sans vraissemblance." In der Métaphysique de Newton wirft er dem Descartes'schen System sogar vor, daß es zum Atheismus führe.

So war es schließlich nur eine Frage der Zeit, wie lange der Cartesianismus sich noch behaupten sollte. Die jüngeren Mitglieder der Pariser Akademie zu Voltaires Zeiten waren alle Newtonianer, doch sagt D'Alembert in dem Discours préléminaire de l'Encyclopédie, es sei ein viel größerer Fortschritt von den substantialen Formen zu den Wirbeln, als von diesen zur Gravitation. Und als der letzte Anhänger des Cartesius, Fontenelle, der noch als Greis eine Ver-

[82]) Œuvres complètes de Voltaire, Paris 1879, Mélanges I Lettres philosophiques, Lettre XIV: Sur Descartes et Newton p. 127.

teidigung des Wirbelsystems geschrieben hatte, sein Amt als ständiger Sekretär niedergelegt hatte, da war eigentlich jeder ernste Widerstand gebrochen. Und so konnte Grimm beim Tode Fontenelles sagen: „Aujourd'hui que les newtoniens ont triomphé en France comme dans le reste de l'Europe éclairée, il n'y a plus guère ici des partisans de Descartes que M. de Mairan et quelques vieux académiciens peu connus."

Es muß uns heute als unerhört erscheinen, daß Newtons Theorie, welche doch in den empirischen Messungen eine so glänzende Bestätigung für ihre Richtigkeit hatte, so viel Widerstand zu überwinden hatte. Wir sehen hier wieder die unheilvollen Folgen einer allzu dogmatischen Metaphysik. Man sah eben in der Physik Newtons nicht ein Mittel, einen großen Tatsachenkreis in einheitlichen Zusammenhang zu bringen, sondern eine Rehabilitation der alten scholastischen, substantiellen Formen und Wesenheiten. Die Geschichte gibt uns in dieser Tatsache eine ernsthafte Lehre für unsere Zeit, daß es irrig ist, zu glauben, es gäbe eine einzige, wahrhafte Methode in der Physik, die das Wesen der physischen Erscheinungen ergründe. Der Forscher hat die Aufgabe, die Gleichförmigkeiten in dem Naturverlauf auszusondern und sie in einen begrifflichen Zusammenhang zu bringen. Es gibt, worauf Kant in seiner Vernunftkritik hinweist, in der Wissenschaft kein Stehenbleiben bei letzten Tatbeständen, darum ist sowohl der Mechanismus, der in letzter Hinsicht einen Bewegungszustand hypostasiert und aus ihm alle Kräfte ableitet, wie die dynamische Anschauungsweise, welche umgekehrt das Vorhandensein von Kräften postuliert und auf sie alle Bewegung zurückführt, einseitig; sie sind bloße Hilfsbegriffe für die Wissenschaft, wie die Konstruktionen in der Geometrie und die unendlich kleinen Größen in der Differentialrechnung.

Newton hatte den Versuch, die Entstehung des Weltengebäudes mechanisch zu erklären, als hoffnungslos bezeichnet. Buffon war es, der den kühnen Gedanken von Descartes wieder aufnahm und das Bindeglied zwischen ihm und Kant sowie dem jüngeren Laplace bildete. Wenn Buffon manchmal im materialistischen Sinne Aussprüche tut, wie: die Gottheit ist im Grunde genommen identisch mit der Attraktionskraft etc., so darf er doch keineswegs zu den

eigentlichen Materialisten gerechnet werden. „Diese materialistische Grundanschauung tritt bei ihm niemals wühlerisch und absprechend auf. Sie ist ihm nur die Einsicht in die unerreichbare Ewigkeit und Schönheit der Natur und in die innere, stetig fortschreitende, durch nichts Willkürliches und Sprunghaftes unterbrochene Ordnung und Gesetzmäßigkeit derselben.“[83])

Buffon ist vollständig durchdrungen von Descartes'schem Geiste. Wie er, ist er Idealist der Freiheit, erfüllt von der Würde des Menschen gegenüber der übrigen Natur (Hist. nat. Tome III, p. 45). Auch in seinen Schriften findet sich diese grandiose Einfachheit und Klarheit wieder, die uns bei Descartes so sympathisch berührt. Wie Descartes, so will auch er von dem Gegensatz zwischen Organischem und Anorganischem nichts wissen. „Il me parait que la division générale qu'on devroit faire de la matière et matière vivante et matière morte, au lieu de dire nature organisée et nature brute ... le brute n'est que la mort, je pourrois le prouver par cette quantité énorme de coquilles et d'autres dépouilles des animaux vivans qui font la principale substance des pierres, des marbres etc.“ (Hist. nat. Tome III, p. 45). Die mechanischen Gesetze gelten auch für die Organismenwelt, trotzdem will er nicht, wie Descartes, die Natur wie eine tote Maschine ansehen, Er und Diderot, der auch seine mechanische Naturauffassung teilt, können in der Entwicklungstheorie als die eigentlichen Vorläufer Lamarcks angesehen werden. Doch wollen wir hier nur seine physikalische Kosmogonie betrachten. Newton hatte es als unerklärliche Tatsache angesehen, daß die Planeten samt ihren Trabanten sich in einer Ebene und in derselben Richtung bewegen und läßt hier ein Eingreifen Gottes stattfinden. Hier setzt Buffon ein. Durch den Zusammenstoß eines Kometen mit der Sonne seien einige Stücke von ihr abgerissen worden und kreisten nun, von der Newtonischen Schwerkraft angezogen, in elliptischen Bahnen um sie herum. Auch bei Descartes sind die Planeten Bruchstücke von Sonnen, insofern herrscht noch ein gewisser Zusammenhang mit der Descartes'schen Wirbeltheorie. Es folgt dann, wie bei Descartes, eine Schilderung der

[83]) Allgem. Weltgesch. v. Georg Weber 2. Aufl., 12. Bd., S. 158.

Erdgeschichte und der terrestrischen Phänomene: „la physique de la terre tient à la physique céleste."

Aus derselben Prämisse haben dann Kant und Laplace auf eine der Wahrheit entsprechendere Ursache geschlossen.

Der Mathematiker Martin Knutzen ist es gewesen, der in dem jungen Kant ein lebhaftes Interesse für die Naturwissenschaften erregt hat. Er bemerkte den Eifer des jungen Studenten und lieh ihm die Werke Newtons. Aber auch auf Descartes hat er ihn sicherlich aufmerksam gemacht. Denn Knutzen verwarf nicht nur die prästabilierte Harmonie und kehrte zum influxus physicus zurück, wir finden ihn auch sonst von Descartes beeinflußt. So heißt es in seiner Logik[84]: „Die Existenz der Außenwelt läßt sich leicht aus der Wahrheit, Güte und Weisheit des besten Schöpfers folgern, auch dadurch wahrscheinlich machen, daß wir gegen unsern Willen so viele sehr klare, überdies vorher niemals erhaltene, sinnliche Vorstellungen in uns entstehen sehen, deren Ordnung der Grundform des zureichenden Grundes konform ist."

Es war in dem großen Streit über das Kräftemaß, in welchen Kants Erstlingsschrift eingriff, die als Vorbereitung seiner Naturgeschichte des Himmels betrachtet werden kann. Daß dieser Streit auf das engste zusammenhängt mit der von seinem Lehrer behandelten Frage über das Verhältnis zwischen Leib und Seele, ist sicherlich von Einfluß auf ihre Entstehung gewesen. Die Schrift wäre wahrscheinlich unterblieben, wenn Kant d'Alemberts traité de dynamique gelesen hätte, welcher die alte Streitfrage durch eine neue Klarstellung der bezüglichen mechanischen Grundbegriffe vollständig gelöst hatte. Allein in dem entlegenen Königsberg hatte Kant hiervon nichts erfahren. Mag seine Ansicht auch in physikalischer Hinsicht weit hinter der des berühmten Franzosen zurückstehen, so hat doch auch er darauf aufmerksam gemacht, daß beide Gesetze ihre Berechtigung unter gewissen Einschränkungen haben. „Es heißt gewissermaßen die Ehre der menschlichen Vernunft verteidigen, wenn man sie in den verschiedenen Personen scharfsinniger Männer mit sich vereinigt, und die Wahrheit, welche

[84]) 1747 erschienen.

diese ihre Gründlichkeit niemals gänzlich verfehlt, auch alsdann herausfindet, wenn sie sich gerade widersprechen.“ Vor allem galt es für Kant, die noch in Deutschland herrschenden veralteten physikalischen Vorstellungen von dem Gesichtspunkt der Newtonischen Auffassungen umzugestalten, neben den repulsiven Kräften die attraktiven einzuführen. Infolge der früheren Einseitigkeit sind die künstlichen Wirbelsysteme entstanden. „Ist es nicht wunderbar, daß man sich einem unermeßlichen Meere von Ausschweifungen und willkürlichen Erdichtungen der Einbildungskraft anvertraut, und dagegen die Mittel nicht achtet, die einfach und begreiflich, aber eben daher auch die natürlichen sind? Allein dieses ist schon die gemeine Seuche des menschlichen Verstandes. — Sie sind genötigt worden, ihre Einbildungskraft mit künstlich ersonnenen Wirbeln müde zu machen, eine Hypothese auf die andere zu bauen, und anstatt daß sie uns endlich zu einem solchen Plan des Weltgebäudes führen sollten, der einfach und begreiflich genug ist, um die zusammengesetzten Erscheinungen der Natur daraus herzuleiten, so erwidern sie uns mit unendlich viel seltsamen Bewegungen, die viel wunderbarer und unbegreiflicher sind, als alles dasjenige ist, zu dessen Erklärung selbige angewendet werden sollen.“[85])

Auch der Gedanke, wie eine neue Theorie der Weltentstehung vorzugehen habe, ist in dieser Schrift schon lebendig. „Es kommt alles darauf an, daß ein Körper eine wirkliche Bewegung erhalten könne, auch durch die Wirkung einer Materie, welche in Ruhe befindlich ist. Hierauf gründe ich nun folgendes. Die allerersten Bewegungen in diesem Weltgebäude sind nicht durch die Kraft einer bewegten Materie hervorgebracht worden, denn sonst würden sie nicht die ersten sein. Sie sind aber auch nicht durch die unmittelbare Gewalt Gottes oder irgend einer Intelligenz veranlaßt worden, so lange es noch möglich ist, daß sie durch die Materie, welche in Ruhe ist, haben entstehen können, denn Gott erspart sich so viele Wirkungen, als er ohne Schaden der Weltmaschine tun kann. Hingegen macht er die Natur so wirksam und tätig, als es nur möglich ist. Ist nun die Bewegung durch die Kraft

[85]) Kants sämtl. Werke v. G. Hartenstein Bd. I. Gedanken über die wahrhafte Schätzung der lebendigen Kräfte 1747 S. 57 u. 58.

einer an sich toten und unbewegten Materie zu allererst hineingetragen worden, so wird sie sich auch durch dieselbe erhalten, und was sie eingebüßt hat, wiederherstellen können."[86]) So sehen wir hier Kant einerseits gegen den Mechanismus Descartes' Stellung nehmen, andererseits die unwürdige Vorstellung Newtons von dem Universum als einer unvollkommenen, der Regulatur bedürftigen Maschine entgegentreten. Auch sein späterer Kritizismus ist in dieser Schrift schon angedeutet: „Die Regeln des metaphysisch Möglichen", heißt es, „dürften vielleicht am besten in den Gesetzen der menschlichen Organisation begründet sein."

In seiner Naturgeschichte des Himmels führt er dann den hier angedeuteten Grundriß aus und entwickelt seine geniale Theorie, die nach so vielen mißlungenen Versuchen zum ersten Male eine befriedigende Erklärung der Weltbildung geben sollte. Wie Descartes hebt er, Leibnizens Schüler, ausdrücklich die notwendigen allgemeinen Gesetze hervor, durch welche die Weltevolution hervorgebracht wird, und die den charakteristischen Unterschied gegenüber den nebelhaften und willkürlichen Phantasien des Altertums, selbst der demokritischen Theorie gegenüber bilden. „Die angeführten Lehrer (Leukipp, Demokrit, Epikur) der mechanischen Erzeugung des Weltbaues leiteten alle Ordnung, die sich an demselben wahrnehmen läßt, aus dem ungefähren Zufalle her, der die Atome so glücklich zusammentreffen ließ,[87]) daß sie ein wohlgeordnetes Ganze ausmachten. Eupikur war gar so unverschämt, daß er verlangte, die Atome wichen von ihrer geraden Bewegung ohne alle Ursache ab, um einander begegnen zu können. Alle insgesamt trieben diese Ungereimtheit so weit, daß sie den Ursprung aller belebten Geschöpfe eben diesem blinden Zusammenlauf beimaßen und die Vernunft wirklich aus der Unvernunft herleiteten. In meiner Lehrverfassung hingegen finde ich die Materie an gewisse notwendige

[86]) ibidem § 51.

[87]) Mit Lukrez hatte sich Kant schon auf der Schule viel beschäftigt. Kants Abhängigkeit von Buffon geht, abgesehen davon, daß er auch von der Gleichheit der Planetenbewegungen ausgeht, auch daraus hervor, daß er Buffons Beobachtungen über die gleiche Dichtigkeit der Sonne und der Planeten übernimmt und für seine Zwecke ausnutzt. Siehe die hierauf bezügliche Erwähnung Buffons S. 61 u. 143 der Naturgesch. d. Himmels, herausgeg. v. Kehrbach.

Gesetze gebunden. Ich sehe in ihrer gänzlichen Auflösung und Zerstörung ein schönes und ordentliches Ganze sich entwickeln. Es geschieht dieses nicht durch einen Zufall und von ungefähr, sondern man bemerkt, daß natürliche Eigenschaften es notwendig also mit sich bringen. Wird man hierdurch nicht bewogen, zu fragen: warum mußte denn die Materie solche Gesetze haben, die auf Ordnung und Wohlanständigkeit abzwecken? war es wohl möglich, daß viele Dinge, deren jedes seine von dem andern unabhängige Natur hat, einander von selber gerade so bestimmen sollten, daß ein wohlgeordnetes Ganze daraus entspringe, und wenn sie dieses tun, gibt es nicht einen unleugbaren Beweis von der Gemeinschaft ihres ersten Ursprunges ab, der ein allgenugsamer höchster Verstand sein muß, in welchem die Naturen der Dinge zu vereinbarten Absichten entworfen werden?"

Die Materie, die der Urstoff aller Dinge ist, ist also an gewisse Gesetze gebunden, welchen sie, frei überlassen, notwendig schöne Verbindungen hervorbringen muß. Sie hat keine Freiheit, von diesem Plane der Vollkommenheit abzuweichen. Da sie also sich einer höchst weisen Absicht unterworfen befindet, so muß sie notwendig in solche übereinstimmenden Verhältnisse durch eine über sie herrschende erste Ursache versetzt worden sein, und es ist ein Gott eben deswegen, weil die Natur selbst im Chaos nicht anders als regelmäßig und ordentlich verfahren kann."[85])

Die Auffassung von allgemeinen apriorischen Naturgesetzen bildet Kant dann später aus. So gelangte er bald zu dem Postulate von der Unveränderlichkeit des materiellen Quantums und der Erhaltung der in ihm wirksamen Kraft. In den neuen Betrachtungen des ersten Prinzips der metaphysischen Erkenntnis (1755) wird die Erhaltung der Materie einfach aus dem Satze vom zureichenden Grunde gefolgert. Durch seinen kritischen Standpunkt wurde seine Naturanschauung materiell nicht geändert. Ein wichtiger formeller Unterschied entsteht aber jetzt. Kant erhält durch ihn das Bewußtsein, die Notwendigkeit eines Kausalzusammenhangs der Natur, welchen er früher nur postulierte, aus dem inneren Wesen des inneren Selbstbewußtseins abgeleitet zu haben.

---

[85]) Allgem. Naturgesch. d. Himmels. Hartenstein Bd. 1, S. 217.

Das tiefe Interesse für die Betrachtung des Kosmos ist Kant nie verloren gegangen. So heißt es bekanntlich am Schlusse der Kritik der praktischen Vernunft: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der gestirnte Himmel über uns und das moralische Gesetz in uns."

Während Kant die Rotationsbewegungen als aus innerer Notwendigkeit entstanden voraussetzt, nimmt Laplace eine solche Rotation von vornherein an. Es ist die sich um sich selbst bewegende Nebelmasse einer Ursonne, die einst den ganzen Raum ausfüllte, den jetzt die Planeten einnehmen. In diesem Fluidum zeigt sich der Einfluß Descartes' direkt, dies ist leicht erklärlich, da ja in Laplaces Jugendjahren derselbe noch nicht ganz geschwunden war. In der ersten Auflage seines „Système du monde" behauptet Laplace, daß sich durch die Newtonische Attraktionskraft alle Bewegungen des Universums erklären lassen. Doch ist er später bescheidener geworden und hat auch seine Welthypothese nicht wie anfangs im Texte, sondern bloß in einer Note seinem Werke beigefügt. Sowohl die Kantsche, wie die Laplacesche Konzeption haben mit dem Descartes'schen System, wie wir sehen, die Wirbelbewegungen zur Erzeugung der bestimmten Individualisierung des Universums gemeinsam.

Die große Verwirrung, welche die spekulative Naturphilosophie im neunzehnten Jahrhundert angerichtet hat, ist nicht zum wenigsten durch die Kantische Naturwissenschaft a priori und durch seine dynamische Naturauffassung hervorgerufen. Jedoch der zergliedernde Geist, wie er in Kant und in der empirischen Forschung herrscht, ist den im Goetheschen Sinn philosophierenden Köpfen zuwider. „Die Naturforscher suchten mit scharfen Messerschnitten den inneren Bau und die Verhältnisse der Glieder zu erforschen. Unter ihren Händen starb die freundliche Natur und ließ nur tote, zuckende Reste zurück"; so heißt es in den Lehrlingen zu Sais bei Novalis.[89])

„Es bemächtigte sich der Schelling Nahestehenden eine Art von Rausch der Naturspekulation, und die Phantasie begann mit ihrem Spiel von Deutungen, Vergleichungen und Kombinationen jene

---

[89]) Novalis Schriften S. 63. Ausg. v. Tieck u. Schlegel, Berlin 1837, II. Teil.

Orgien zu feiern, welche ihr später die Verachtung der exakten Wissenschaft zugezogen und den Namen der Naturphilosophie zu einem Schmähwort gemacht hat."[90]) Allein bei alledem übersieht man heutzutage meistens das wirklich Große und Wertvolle, das diese Philosophie für die Naturforschung geleistet hat. Sie war erfüllt von einem mächtigen Einheitsdrange:

> „Hinauf zu des Gedankens Jugendkraft,
> Wodurch Natur verjüngt sich wiederschafft,
> Ist eine Kraft, ein Pulsschlag nur ein Leben,
> Ein Wechselspiel von Hemmen und von Streben.[91])

Das Bewußtsein des Zusammenhanges aller Naturkräfte erfüllte sie mit außerordentlicher Lebhaftigkeit. Aus diesem Bewußtsein heraus hat einer ihrer Jünger, Örsted, den Zusammenhang zwischen Elektrizität und Magnetismus exakt nachgewiesen. Und so sollten sich die Gegensätze berühren, war es doch auch in Descartes ein mächtiger philosophischer Drang, der ihn dazu trieb, die Natur als ein einheitliches Ganzes aufzufassen, auch bei ihm ist aus diesem Gedanken heraus das Gesetz der Erhaltung der Bewegung entstanden.

Dieses Gefühl der Einheit ist der darauf folgenden exakten Naturwissenschaft nicht verloren gegangen, aber auch in anderen Beziehungen sollte sie eine dem Descartes'schen Geiste ähnliche Richtung einschlagen. Nachdem einmal die von Huygens im Descartes'schen Sinn begründete Undulationstheorie des Lichtes ihren glänzenden Sieg über die Emissionstheorie davongetragen hatte, hörte man endlich auf, die dynamische Naturanschauung als den einzigen Gott und Newton als seinen Propheten anzusehen. Faraday bekämpft prinzipiell die Anziehung in die Ferne, ganz im Descartesschen Geiste identifiziert er den Raum mit dem Äther, und es gelang ihm auch endlich, den großen Triumph seiner Anschauungsweise in der von ihm und Maxwell begründeten elektro-magnetischen Lichttheorie zu feiern. Nachdem aber einmal für eine Energieform von solch kosmischer Bedeutung wie die Elektrizität eine mechanische Übertragungsart in der Zeit nachgewiesen worden ist, wird auch für die Gravitation die Abhängigkeit von einem unmittelbaren

---

[90]) Windelband, Gesch. d. neueren Philosophie 2. Bd. S. 246.

[91]) Schelling: Epikureisches Glaubensbekenntnis Heinz Widerporstens.

Medium nahegelegt, und so ist es nicht unwahrscheinlich, daß die potentielle Energie ein bloßer Hilfsbegriff ist, der dereinst, wie es Descartes haben wollte, durch die kinetische Energie des Mittels ersetzt wird (Laßwitz). In diesem Sinne ist die geistreiche Hertzsche Mechanik geschrieben, die den Kraftbegriff ganz eliminiert und alles auf die Bewegung sichtbarer und verborgener Massen zurückführt, sind die neuen durch Helmholtz' mathematische Abhandlungen gestützten Konzeptionen von Thomson und Tait gehalten, die die Erscheinungen des Universums auf Wirbelbewegungen einer unbekannten Weltmaterie zurückführen. Die Existenz des Äthers ist soeben durch die Experimente eines russischen Forschers über den von ihm ausgeübten Druck, der mit dem von Maxwell theoretisch berechneten nahezu übereinstimmt, zur Tatsache geworden. Für seine Kontinuität spricht, daß die strahlende Energie ohne merklichen Verlust auf große Entfernungen übertragbar ist. Endlich sprechen für die damit zusammenhängende postulierte Einheit des Stoffes die spektralanalytischen Beobachtungen am Himmel, das Mendelejeffsche periodische System. Schließlich sind noch die Versuche, die Schwerkraft zu erklären, zu erwähnen, wie sie von den neueren Physikern, Lesage an der Spitze, im Huygens'schen Sinn unternommen worden sind. Auch die Kant-Laplacesche Theorie wird jetzt vielfach angegriffen. Man weiß, daß nicht alle Begleiter der Sonne sich in derselben Richtung bewegen. Faye kommt in seiner Theorie wieder Descartes'schen Anschauungen näher.

Doch bis jetzt sind dies alles noch Hypothesen[92]), wenn auch zum Teil wohl begründete, aber falls auch die Zukunft sie bestätigen sollte, mit der Naturforschung würde es bergab gehen, wenn sie dadurch wieder in den Taumel einer mechanischen Mythologie fallen würde. Man vergesse nicht, worauf vorher schon hingewiesen ist, daß unser physiologischer Raum keineswegs identisch ist mit

---

[92]) Die Bemühungen, die Erscheinung der Gravitation zu erklären, sind bis jetzt erfolglos geblieben. Rein mathematisch ist diese Zurückführung allerdings unmittelbar gegeben durch die Poissonsche Differentialgleichung $\frac{\partial X}{\partial x} + \frac{\partial Y}{\partial y} + \frac{\partial Z}{\partial z} - 4\pi\rho$, wo X Y und Z die Komponenten der Kräfte parallel den Axen x y und z bedeuten, und ρ die Dichtigkeit des betreffenden Mediums anzeigt.

dem rein begrifflichen in der Mathematik. Wie in den sinnlichen Empfindungen gibt es auch in den räumlichen, die ebenfalls zu den Empfindungen gerechnet werden müssen, einen von der Individualität des einzelnen abhängenden subjektiven Bestandteil, andererseits sind auch in den anderen Empfindungen gewisse Momente enthalten, die allen Menschen gemeinsam sind. Die mechanische Anschauungsweise verliert dadurch vollständig das Recht, das ihr Descartes zugeschrieben hat, als vornehmste und ausschließliche Erklärungsweise zu gelten. Mach weist darauf hin, wie das Bedürfnis nach Einheit durch eine vergleichende Physik, die vollkommen unabhängig ist von metaphysischen Hypothesen über die Konstitution der Materie, befriedigt werden kann. Die Empfindungen von Raum und Zeit, Druck, Wärme sind die letzten Tatbestände, hinter denen wir nichts Reales annehmen dürfen, wenn wir nicht den Boden unter den Füßen verlieren wollen. Außerdem sind allgemeiner und zuverlässiger noch als die Erfahrungen der Mechanik die der Mathematik. Auf ihr beruht in letzter Hinsicht die Einheit in der Physik. Im letzten Sinn ist es ihr Ziel, worauf schon Leibniz hingewiesen hat, durch Systeme von Differentialgleichungen die Gleichförmigkeit und ihre Zusammenhänge in der Natur zu beschreiben. Schon jetzt ist leider wiederum das Bestreben, sich einer Anschauungsweise einseitig zuzuwenden, selbst unter tüchtigen Köpfen üblich geworden. Wenn die sich wieder der Philosophie zuwendenden Naturforscher nur das von ihr gelernt haben, dann wäre es wohl besser, sie hätten sich ganz von ihr ferngehalten. Es heißt das nicht wahre Philosophie treiben, sich einen einseitigen schroff dogmatischen metaphysischen Standpunkt aneignen, nur die geschichtliche Entwicklung der philosophischen Probleme, namentlich die der wissenschaftlichen Methoden kann für den Forscher von wirklichem Nutzen sein. Dies ist der vornehmste Zweck dieser Arbeit, die geschichtliche Tatsache hervorzuheben, daß die einseitige Bevorzugung einer bestimmten Forschungsweise der Wissenschaft nur Unheil gebracht hat.

Zum Schluß wollen wir noch das Verhältnis Leibnizens und Kants zur Evolutionstheorie der Organismen erörtern. Leibniz war der Erste, der die einseitige mechanische Richtung der Descartes-

schen Biologie wesentlich modifizierte. Er überwand die tote Descartes'sche Naturanschauung vollkommen.[93]) War für Descartes die Natur bloßer Stoff, erschien ihm der Gegensatz zwischen dem menschlichen Geiste und der Natur wie der zwischen Licht und Finsternis, so fand Leibniz den Übergang zwischen beiden, die Dämmerung gleichsam in den unbewußten Vorstellungen. Es herrscht eine kontinuierliche Stufenfolge von den höchst organisierten Wesen bis herab zur anorganischen Natur. Nempe vacuum perfectionum seu formarum, quod metaphysicam appellare possis, non minus rejiciendum, quam vacuum materiae seu physicum.[94]) Ainsi le Chaos apparent n'est que dans une espèce d'éloignement, comme dans un réservoir plein de poissons, ou plutôt comme dans une armée vue de loïn, où l'on ne sauroit distinguer l'ordre qui s'y observe. Eine empirische Bestätigung seiner Gedanken sah er in den biologischen Entdeckungen der damaligen Naturforscher; während er selbst durch die Erfindung seines Gedankenmikroskops in der Mathematik die Welt der kleinen Größen erschloß, fanden Swammerdam, Leuwenhoek und andere Naturforscher in dem scheinbar toten Stoffe der anorganischen Natur überall Leben verbreitet.[95])

Diese Betrachtungen nötigen ihn zu einer Umänderung der Descartes'schen Entwicklungstheorie. Die Monaden sind unentstanden und unvergänglich, folglich sind die Phänomene der Erzeugung und Fortpflanzung der mechanischen Betrachtungsweise entrückt, mögen auch sonst die Organismen mit der Maschine verglichen werden.[96])

---

[93]) Noch 1669 schrieb Leibniz an Jakob Thomasius: „Wer kann sich ein Wesen vorstellen, das weder der Ausdehnung noch des Denkens teilhaftig ist! Was brauchen wir also die Seelen der Tiere, die unkörperlichen Formen der Pflanzen, die substantiellen Formen der Elemente und Metalle ohne Ausdehnung. Auf diese Weise kommen wir zu ebensoviel kleinen Göttern als substantiellen Formen und einen beinahe heidnischen Polytheismus zurück. Da doch in Wahrheit in der Natur keine Weisheit, keine Begierde vorhanden ist, sondern die schöne Ordnung darin daher rührt, weil sie das Uhrwerk Gottes ist."

[94]) Epistola ad Wagnerum, Erdmannsche Ausg. S. 467.

[95]) Erdmann, S. 721 Lettre III à Mr. Bourguet 1714.

[96]) Leibniz schreibt auch den Tieren Unsterblichkeit zu, unterscheidet sie aber von der Unsterblichkeit des Menschen. Non tantum vitam et animam,

Und wieder ging das aus diesen Gedanken entspringende Präformationssystem Hand in Hand mit den Theorien der damaligen Naturforscher: Et quum hodie plurimi egregii observatores statuunt, animalia jam ante conceptionem latere in seminibus sub forma animalculorum insensibilium, ita ut generatio animalis nihil sit, quam ejus et augmentatio, animalque numquam naturaliter incipiat, sed tantum transformatur; ideo consentaneum est, ut quod naturaliter non incipit, etciam naturaliter non desinat; ita mors vicissim nihil aliud erit, quam animalis involutio et diminutio; dum a statione animalis magni ad statum animalculi redit.[97]) So hat Leibniz auch in der Biologie, die einseitige, mechanische Bildungstheorie bekämpft und auf die Wichtigkeit der innern Entwicklung hingewiesen.

Als der eigentliche Vorläufer Lamarcks im achtzehnten Jahrhundert kann Diterot betrachtet werden. Es ist eine Art Hylozoismus, der ihm mit Buffon und Robinet gemeinsam ist. Auf dem Wege der Induktion läßt er die Welt durch die inneren Gesetze aus sensitiven Atomen oder beseelten Stoffteilchen sich in aufsteigender Stufenfolge entwickeln, die Mitwirkung eines schaffenden Gottes wie überhaupt jede teleologische Auffassung ausschließend. Im Sinn Descartes' sagt er: „Les êtres particuliers n'ont jamais ni dans leur génération, ni dans leur conformation, ni dans leurs usages que ce que les résistances, les lois du mouvement et l'ordre universel les déterminent à être. Wie bei Lamarck und Darwin, so produzieren die Organe die Bedürfnisse und die Bedürfnisse die Organe.[98])

ut bruta, sed et conscientiam sui et memoriam pristini status, et ut verbo dicam, personam servat. Ne tantum physice, sed etiam moraliter est immortalis, unde stricto sensu soli humanae Animae immortalitas tribuitur. So beseitigt er die theologischen Bedenken der Cartesianer.

[97]) Je suis donc de l'avis de Mr. Cudworth que les loix du Méchanisme toutes seules ne sauroient former un animal, là où il n'y a rien encore d'organisme; et je trouve qu'il s'oppose avec raison à ce que quelques Anciens ont imaginé sur ce sujet, et même Mr. Descartes dans son homme dont la formation lui coûte si peu, mais approche aussi très peu de l'homme véritable. (Erdmann, Considération sur le principe de Vie. 1705 S. 431.

[98]) Siehe näheres über seine Anschauungen „le rêve de d'Alembert".

Auch Buffon hält die Welt nicht für eine tote Maschine, mag er auch der Descartes'schen Forderung zustimmen, daß der Mechanismus auch für die organische Welt vollkommene Gültigkeit habe. Auf seine und Robinets Entwicklungstheorie näher einzugehen, liegt aber dem Gegenstand dieser Arbeit fern. Betont muß jedoch werden, daß der Begriff der Umbildung der Arten, welcher Descartes und Leibniz noch fern gelegen hat, bei diesem Denker schon entwickelt wird.

Allein Kant muß noch erwähnt werden. Seine entwicklungsgeschichtlichen Gedanken in der Biologie wachsen unmittelbar heraus aus der naturgeschichtlichen Auffassung des Universums. Es ist sein Prinzip, die mechanische Betrachtungsweise, soweit es nur irgend möglich ist, durchzuführen. Nicht eine weise Führung brachte Wesen in solche Örter, für die ihre Anlagen paßten, „sondern, wo sie zufälligerweise hinkamen und lange Zeit ihre Generation fortsetzten, da entwickelte sich der für diese Gegend in ihrer Organisation befindliche, für ein solches Klima angemessene wahre Keim." — Allein „der bloße Zufall oder allgemeine mechanische Gesetze können solche Zusammenpassungen nicht hervorbringen. Daher müssen wir dergleichen gelegentliche Entwicklungen als vorgebildet ansehen. Denn äußere Ursachen können wohl Gelegenheits- aber nicht hervorbringende Ursachen von demjenigen sein, was notwendig anererbt ist."

Mit vollständiger Klarheit bringt er es in der Kritik der Urteilskraft zum Ausdruck, daß der Begriff des Organismus Eigenschaften in sich birgt, die in dem einer Maschine enthaltenen, nicht vorhanden sind, was zur Folge hat, daß es von vornherein unmöglich ist, den Organismus vollkommen mechanisch zu begreifen. „In einem solchen Produkte der Natur wird ein jeder Teil so, wie er nur durch alle übrigen da ist, auch als um der andern und um des Ganzen willen existierend, das ist als Werkzeug (Organ), gedacht, welches aber nicht genug ist (denn er könnte auch Werkzeug der Kunst sein, und so nur als Zweck überhaupt möglich vorgestellt werden); sondern als ein die anderen Teile (folglich jeder den anderen wechselseitig) hervorbringendes Organ, dergleichen kein Werkzeug der Kunst, sondern nur der allen Stoff zu Werk-

zeugen (selbst dem der Kunst) liefernden Natur sein kann; und nur dann und darum wird ein solches Produkt als organisiertes und sich selbst organisierendes Wesen, ein Naturzweck genannt werden können."[99]) Wie Leibniz erscheint ihm namentlich die generatio aequivoca als absurd. „Mit der Annahme einer generatio aequivoca würden sich die Naturforscher von dem fruchtbaren Boden der Naturforschung in die Wüste der Metaphysik verirren."

Kants biologische Anschauungen können noch heute als mustergültig betrachtet werden. Wenn auch seinen erkenntnistheoretischen Standpunkt, daß die Zweckbetrachtung als bloß regulatives Prinzip hinter der mechanischen zurückstehe, der moderne Forscher nicht mehr teilen kann. Die Bildungsgesetze der Biologie, wie z. B. der von Häckel als biogenetisches Grundgesetz formulierte Satz, daß die Ontogenie eine Rekapitulation der Phylogenie ist, sind ebenso exakt wie die mechanischen. Denn exakt ist nicht das, was gemessen werden kann, sondern was streng gesetzmäßig verläuft, und die Messung wird als bloßes Hülfsmittel in der Naturbetrachtung da angewandt, wo man auf anderem Wege nicht zu strengen Gesetzen gelangen kann.

Wohl ist die mechanisch-physikalische Betrachtungsweise für das Verständnis des Organismus von außerordentlicher Wichtigkeit geworden. Das Auge wird als Camera obscura aufgefaßt, die Fasern des inneren Ohrs gleichen den Seiten des Klaviers, auf denen die einzelnen Töne abgestimmt sind, der Kehlkopf einer Zungenpfeife, die durch die Lunge wie durch einen Blasebalg zum Hervorbringen von Tönen fähig gemacht ist usw. Aber daneben hat die anatomisch-biologische Richtung einen mächtigen Aufschwung genommen. Dem komplizierten Bau der Zelle gegenüber, deren alleinige Betrachtung viele Forscher zu ihrer Lebensaufgabe machen, muß die generatio aequivoca geradezu als Wahnsinn erscheinen. Je feiner die Mikroskope,[100]) die geistreich ausgedachten Färbemethoden werden, desto verwickelter erscheinen diese elementaren Bausteine des Organismus.

---

[99]) Kritik d. Urteilskraft, Reclamsche Ausg. S. 254.

[100]) Der Feinheit der Mikroskope ist bekanntlich eine endliche Grenze gesetzt.

So gilt denn auch für die Biologie das alleinige Ziel des Forschers, die Gesetzmäßigkeiten der organischen Welt festzustellen, sei es mit den Hülfsmitteln der Physik, sei es durch die direkten, aus den anatomischen Forschungen sich ergebenden Bildungsgesetze. Die entwicklungsgeschichtliche Betrachtungsweise hat sich, wie wir sehen, seit den Tagen des Descartes sehr geändert. Wir gehen heut mit keinem metaphysischen Vorurteil mehr an die Betrachtung der Natur heran; worin Kant noch apriorische Naturgesetze sah, das erscheint uns heute als ein guter Ausblicksort, wobei wir nicht vergessen, daß es noch andere und schönere zu erklimmen gibt und so fort bis in die Unendlichkeit.

Aber wenn der Wissenschaft auch das Kriterium reiner Wahrheit fehlt und immer fehlen wird, — „indem sie die Herrschaft über die machtvollen und widerstrebenden Kräfte der Natur sich errang, indem sie das Dasein nie gesehener Planeten berechnete, den Lichtstrahlen den Weg durch die feinsten Labyrinthe wunderbarer Krystallbildungen vorschrieb, und Töne zu Gehör brachte, deren ungeahntes Vorhandensein ihr erst die mathematische Theorie verriet,“[101]) hat sie wohl bewiesen, daß dieser im Geist Galileis eingeschlagene Weg der rechte ist.

Indem so in unseren Tagen aus der Descartes'schen Methode der letzte Rest von Rationalität beseitigt worden ist, ist sie erst zu einer wahrhaft entwicklungsgeschichtlichen geworden.

Zum Schlusse wollen wir noch in Kürze den Eindruck schildern, welchen dieses grandiose System außerhalb der engeren Naturwissenschaft machte.

Es war vorauszusehen, daß die in der Naturwissenschaft entstandene Revolution sich auch in der Medizin, dieser angewandten Naturwissenschaft, verbreitete. Es entstand eine direkte Cartesische Schule, die sogenannten Jatromechaniker, welche die neue Descartes'sche Methode, den Körper in allen seinen Funktionen mechanisch zu begreifen, auch ihrem pathologischen Sytem zugrunde legten. Borelli gilt als der berühmteste Repräsentant dieser Schule.[102])

---

[101]) Gerland. Gesch. d. Physik. S. 327.

[102]) auch großer Mathematiker (1608—79) „de motu animalium, opus posthumum, Rom 1680.

Dieser mechanische Charakter des Descartes'schen Systems ist es auch gewesen, der auf die Philosophie nicht ohne Einfluß bleiben sollte. Zunächst ist Descartes' Zeitgenosse Hobbes hervorzuheben. Als er für sein Naturrecht eine feste Grundlage in der exakten Naturwissenschaft suchte, wirkte der mechanische Charakter der Descartes'schen Philosophie, neben Galilei und Harvey, außerordentlich anregend auf ihn. Daß durch die Erhaltung der Bewegungsquantität das Eingreifen des Geistes in die Körperwelt so sehr beschränkt wurde, mußte ihm nur willkommen sein, für den die Körperwelt das einzig Reale war. Das ganze Descartes'sche System erschien ihm gewissermaßen als ein Torso, denn wo bei Descartes der Mechanismus seine Grenzen hatte, in der Geisterwelt, da mußte er weiter fortgesetzt werden, wodurch dann die Position des modernen Materialismus zum Unterschied von dem antiken gegründet wurde. Auch Hobbes' Wendung zum Positivismus ist mit von Descartes veranlaßt worden, der ihn dazu zwang, seinen phänomenalistischen Standpunkt anzunehmen, ohne daß jedoch Hobbes die Mechanik als den Untergrund seiner Philosophie aufgab.[103])

Soweit Hobbes' Philosophie materialischer Art war, wurde sie später von Lamettrie fortgesetzt. Auch er weist direkt auf Descartes zurück. Und Descartes hat auch wirklich viel gegen seinen Willen zur Begründung des modernen Materialismus beigetragen. Das Prinzip des Mechanismus braucht ja nur auf die geistigen Funktionen angewendet zu werden. „Man macht sich," äußert Lamettrie, „über Descartes' Bêtes-machines lustig, ich denke anders. Um einer so großen und scharfsinnigen Entdeckung willen muß man ihm alle seine Irrtümer zu gute halten." Auch Descartes' Lehre von den Leidenschaften zeigt stellenweise einen materialistischen Charakter. So sagt er einmal: „L'esprit dépend si fort du tempérament et de la disposition des organes du corps que, s'il est possible de trouver quelque moyen qui rend communément les hommes plus sages et plus habiles qu'ils n'ont été jusqu'ici, je crois

[103]) Beide Denker sympathisierten persönlich keineswegs miteinander: s. näheres Dilthey, Entwicklungsgesch. Pantheismus, Archiv f. Gesch. d. Philos. Jahrg. 1901 und „Hobbes" von Ferd. Tönnies, Stuttgart 1896.

que c'est de la médecine qu'on doit le chercher.“ So scheut sich Lamettrie denn auch nicht, Descartes ganz für sich in Anspruch zu nehmen. Hätten die Pfaffen diesen großen Philosophen zufrieden gelassen, dann würde er, so meint Lamettrie, ganz und gar seine Lehre verkündet haben.

Auf ganz andere Weise, und mehr im Sinne seines Urhebers, sollte das Descartes'sche System auf die Fortgestaltung der Theologie wirken. Descartes ist der Urheber des philosophischen Rationalismus. Es ist schon vorher darauf hingewiesen worden, wie er den Schöpfungsbericht anerkennt; dadurch, daß er den in der Welt verwirklichten Zweckzusammenhang für den Menschen als unerkennbar betrachtet, konnte er überhaupt, ohne mit seinen philosophischen Überzeugungen in Widerspruch zu geraten, wie Gassendi und Hobbes, die Offenbarung Gottes anerkennen, und so fühlt er sich denn auch wirklich eins mit der allgemeinen Lebens- und Weltanschauung des Christentums.[104])

Aber nicht nur auf die Gelehrten, nein auf die Gebildeten überhaupt, tief in das allgemeine Bewußtsein des siebzehnten Jahrhunderts hinein sollte sich der Einfluß des Descartes'schen Systems erstrecken. Mit der Betrachtungsweise der Natur als eines öden Mechanismus mußte auch jedes Interesse an ihr schwinden. Der Mensch war es allein, den man der Beachtung für wert hielt. Sonst diente doch wenigstens die Natur dem Philosophen, um aus ihrer Vollendung auf das Dasein Gottes zu schließen, allein bei Descartes ist es gerade umgekehrt. Nur insofern sie seinen Wissensdrang befriedigt und dem Menschen nützlich sein kann, ist sie für ihn von Interesse. Und so findet sich denn auch in der damaligen französischen Literatur keine Regung von Naturgefühl. Man wird bei den französischen Klassikern Corneille und Racine kaum eine Stelle finden, die von tieferem Naturempfinden zeugt. Gewiß hat daran nicht allein Descartes Schuld. Es lag dies überhaupt im Charakter der damaligen Zeit, aber ohne Frage haben seine Schriften sehr viel dazu beigetragen, diese Neigungen weiter zu entwickeln.

Wohltuend muß es da berühren, wenn einzelne gegen diese

[104]) Siehe Dilthey, Archiv f. Gesch. d. Philos. XIII S. 355.

allgemeine Zeitrichtung Stellung nehmen, teils den übermäßigen Einfluß Descartes' einfach bekämpfend, teils ihn verspottend: „Parlez un peu," schrieb Madame de Sévigné an ihre Tochter, „au cardinal (de Retz) de vos machines, des machines qui aiment, qui ont une élection pour quelqu'un, des machines qui sont jalouses, des machines qui craignent! Allez, allez, vous vous moquez de nous. Jamais Décartes n'a prétendu nous le faire croire." Es ist bekannt, wie sich Molière, der Schüler Gassendis, in den précieuses ridicules und den femmes savantes über den einseitigen Descartes'schen Spiritualismus, der namentlich bei den Frauen Anhänger fand, lustig macht.[105]) Mit Lebhaftigkeit weist Lafontaine die Maschinentheorie der Tiere zurück. Spricht doch diese dem liebenswürdigen Fabeldichter jede Existenzberechtigung ab.[106])

Selbst in der Natur suchte der damalige Geschmack die Natur vollkommen zu verdrängen. Die Bäume wurden gestutzt und die Rasenplätze regelmäßig abgezirkelt, schnurgerade liefen die Wege entlang. Der Gartenkünstler schnitt allerhand geometrische Figuren, Tiergestalten, ja ganze Jagden aus dem Bux und Taxus heraus.

Es mußte ein sonderbarer Anblick sein, wenn auf der künstlich ausgeschnittenen Bühne sammetne und seidene Marquis mit Allongeperücken und Spitzenjabots und geschmückte Damen mit Reifröcken Liebhabertheater spielten (A. Binse). —

Wir haben die Einwirkung Descartes' auf allen Gebieten verfolgt. Ein solcher Einfluß eines naturphilosophischen Systems steht wohl einzig da, fast wie ein Märchen klingend für den modernen Menschen, dem es als etwas Selbstverständliches erscheint, daß die mechanische Betrachtungsweise nur die Außenseite der Welt umfaßt. Es ist nicht die Wissenschaft, die ins innere Geheimnis der Natur eindringt. „Nur die Dichter haben es gefühlt, was die Natur dem Menschen sein kann. Ihnen allein bleibt die Seele derselben nicht fremd, und sie suchen in ihrem Umgang alle Seligkeiten der goldenen Zeit nicht umsonst. Für sie hat die Natur

[105]) Siehe namentlich die gelungenen Zwiegespräche zwischen Clitandre und Armande.

[106]) Siehe z. B. la fable des Souris et des Chats, les deux rats, le renard et l'œuf.

alle Abwechslungen eines unendlichen Gemüts, der unerschöpfliche Reichtum ihrer Phantasie läßt keinen vergebens ihren Umgang aufsuchen. Alles weiß sie zu verschönern, zu beleben, zu bestätigen, und wenn auch im einzelnen ein bewußtloser, nichts bedeutender Mechanismus allein zu herrschen scheint, so sieht doch das tiefer blickende Auge eine wunderbare Sympathie mit dem menschlichen Herzen im Zusammentreffen und in den Folgen der einzelnen Zufälligkeiten." [107])

[107]) Aus Novalis' „Lehrlinge zu Sais". Ausg. von Schlegel und Tieck. 2. Teil S. 88.

Jahresbericht

über

sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

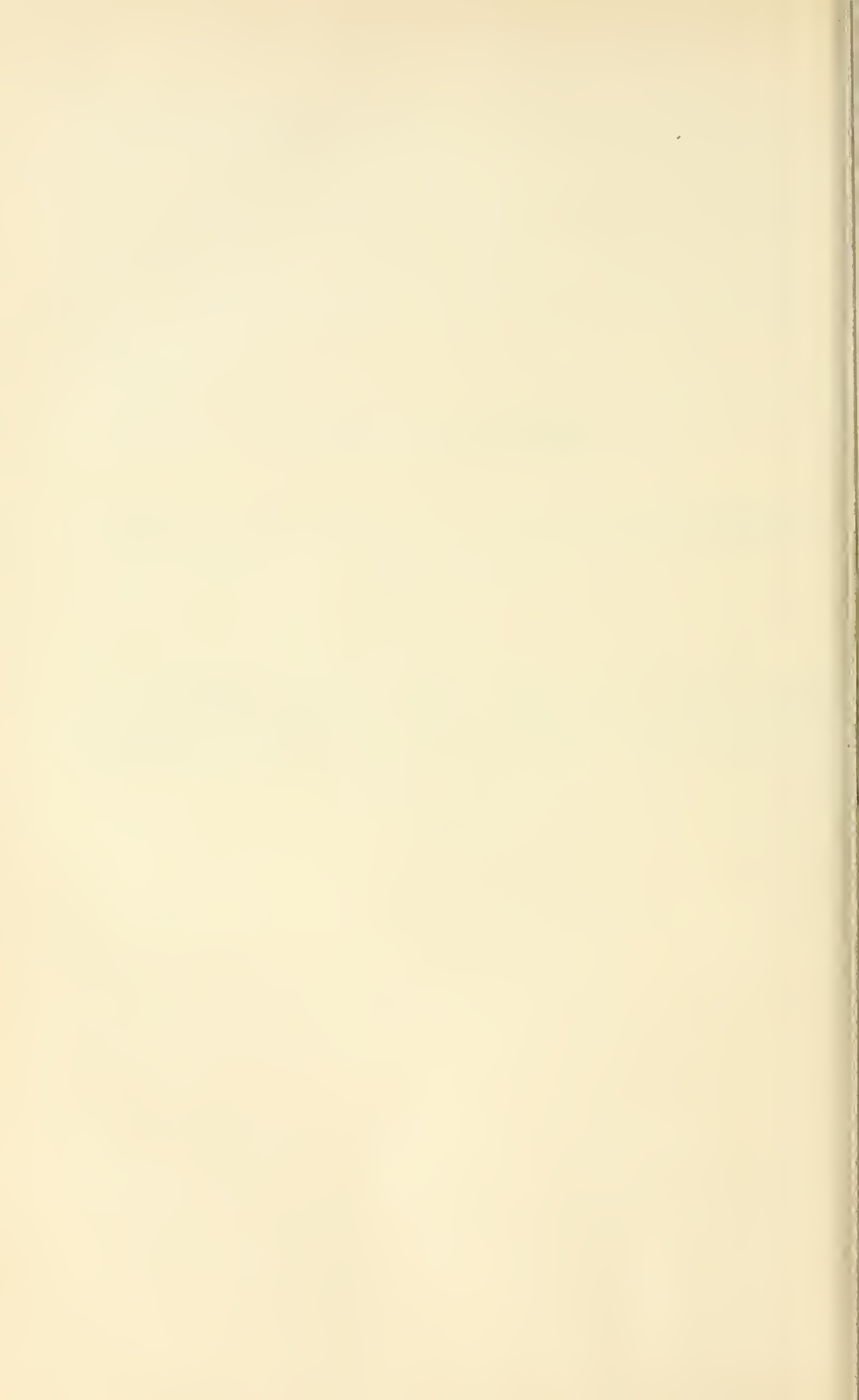
in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Benno Erdmann, H. Gomperz, H. Lüdemann, J. Pollak, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco, E. Wellmann und Wilhelm Windelband

herausgegeben

von

Ludwig Stein.



IV.

La storia della filosofia in Italia dal 1898 al 1901.

Da

Felice Tocco a Firenze.

Prof. ALESSANDRO PAOLI. — La scuola di Galileo nella storia della filosofia. Parte I[e] Pisa Vannucchi 1897—1899.

Questo lavoro deve far seguito ai documenti pubblicati nel 1773—75 dal Fabroni su Galileo e sulla scuola Galileiana. Una gran parte del materiale sarà fornita dal carteggio del P. Grandi, che si conserva nella biblioteca universitaria di Pisa; ma per ora il Paoli non ha dato fuori se non una lettera sola del Leibniz al Grandi del 14 Marzo 1714, ed in nota alcuni frammenti di lettere del Grandi al Magliabechi, dove è da corregere la data 18 Dicembre 1773 in 18 Dicembre 1713. La suddetta lettera è preceduta da un' ampia, forse troppo ampia, introduzione in paragrafi, dove l' autore ha modo di pubblicare una gran massa di documenti archivistici, che servono a gettare nuova luce sul carattere angoloso e sull' angusta mente di Urbano VIII; sulle tepidezze della granduchessa Madama Cristina intesa solo a infervorare il papa per la causa di Lorena; sulle paure infine del governo toscano, che a differenza del veneto, mal sapeva difendere i suoi dritti contro la Corte di Roma.

Altri documenti ancor più importanti pubblica il nostro autore nelle note al paragrafo terzo; oltre alla lettera del Wallis all' arciduca, già pubblicata dal Falconi, due altre scambiatesi tra l' arciduca e Tommaso Hobbes del 1669, una del Newton al Grandi del 1704;

parecchie del Borelli, del Rinaldini e del Ricci; due del Leibniz al gran Duca Ferdinando (28 Maggio e 12 Settembre 1692), e dieci dello stesso filosofo al Magliabechi, che mostrano come egli avesse grandemente a cuore il retaggio scientifico del Galilei, e vivamente insistesse perchè nessuna briciola ne andasse perduta. *Intelexi* egli scriveva il 9/17 Gennaio 1698, *Vivianum compertas habuisse varias Galilei sententias circa naturam rerum ... at nobis etiam conjecturae summorum virorum pretiosae esse debent; itaque reipublicae interesse censeo ut reliquiae tanti philosophi servantur omnes, hortandumque Vivianum, qui fortasse unus esse potest, ut posteritati consulat. Hannov. prid. non. Janu. 1686.* E a dodici anni di distanza ripete le insistenze: *Dolendum est magnetem illum mirabilem, cujus in Galilei literis mentio, nusquam comparere. Optandum exeuti quicquid superest literarum Galilei et Toricelli, et appareat an non cognosci possit quis fuerit possessor magnetis.* Voglio citare anche un' altra lettera da Modena 31 Dicembre 1689, dove si rimpiange che nei cenobi non siano coltivati quegli studi della natura; i quali servirebbero più che ogni altro mezzo alla glorificazione del creatore. *Cum enim tot millia hominum ex pubblico alantur, in hoc unum ut divinis laudibus celebrandis animum intendant, quid futurum putas ubi tot praeclara ingenia, quae hactenus vim suam inanibus verbis consumpsere, coniunctis consiliis atque animis, studium suum convertent ad fodiendas illas inexhaustas, ut ita dicam, mineras divinae gloriae, quas praebet in id propre unum creata rerum natura?*

Non ha torto adunque il nostro autore nell' affermare che meglio del Cartesio il Leibniz sa tenere nel suo debito conto l' esperienza, non pensando per questo capo in modo diverso dal Galileo e dalla sua scuola. Ma non posso menargli buono, che anche come filosofo il Leibniz s'ispiri a Galileo. Chi sa descrivere così a fondo all' universo da immaginare un sistema di monadi, di cui ciascuna, benchè operi a modo suo, risponde per un' armonia prestabilita all' opera delle altre, non può andare d' accordo con un pensatore, che all' oposto dichiara di rinunziare per sempre alle forme, all' entelechie o come altro si chiamino, e di rinchiudersi nella cerchia dei fatti, per ispiegarli, fin dove possa, l'uno con

l'altro saggiandone e risaggiandone il peso, il numero e la misura. Certo oltre al filosofo, allo storico, al giurista v' ha nel Leibniz e in grado eminente il matematico e il fisico innovatore. E codesti aspetti il Paoli avrebbe dovuto mettere in evidenza, per farci sapere se la scuola Galileliana accettava e in qual misura il nuovo calcolo degl' infinitesimi, già introdotto dal Cavalieri, e da qual parte stesse nelle contese tra i Leibniziani e i Newtoniani non pure sulla priorità del nuovo calcolo e sul metodo da seguire, ma più ancora sul combattuto concetto della gravitazione universale e dell' azione a distanza. Ha la scuola Galileiana avuto sentore delle polemiche tra il Leibniz e il Clarke? V' ha presa parte e quale? Come pure ferveva e prima e dopo la morte del Leibnitz la disputa coi Cartesiani sulla misura della forza, e la scuola Galileiana non l' avrà potuto sfuggire. Sarà un gran merito del nostro storico se nella seconda parte del suo lavoro ci darà notizie precise su codesto argomento.

Oltre al Leibniz il Paoli tratta largamente di D. Hume, che sarebbe come il rovescio del primo filosofo. Ed io non nego che qualcuna delle aspre critiche del filosofo scozzese colpiscono in pieno petto il metafisico tedesco. Ma ben altra è l'origine dell' Hume, che se batte in breccia l' indirizzo razionalista, non risparmia lo sperimentale, e sovverte sopra tutti quel principio di causa, che nè dal Locke nè, quel che più monta, dal Berkeley era revocato in dubbio. E che per questo capo l' Hume non pensasse al Leibniz, si ricava da questo, che in nessuna parte fa la critica, che pure sarebbe stata così facile, del principio di *ragion sufficiente*, elevato dal Leibniz alla stessa dignità degli assiomi d' identità e di contradizione. Ma comunque sia di ciò, per non uscire dall' argomento suo, l'Autore doveva chiedersi se la scuola Galileiana abbia avuto notizie se non del trattato, almeno dei saggi del filosofo scozzese, e quale accoglienza abbia fatta a quella critica spietata, che scalzava ad un tempo le basi dell' esperienza e della matematica, le sole cose che stavano a cuore al Galilei ed ai discepoli suoi. Anche su questo punto il nostro autore vorrà tornare nella seconda parte, che io mi auguro faccio ben presto seguito alla prima.

Giuseppe Rossi — La continuità filosofica dal Galileo al Kant. Catania 1901.

Il Prof. Rossi in quest' opuscolo, scritto con molto acume e coesione di pensiero, prende le mosse dalla pubblicazione del Paoli, dove trova ribadito il concetto da lui espresso molti anni or sono *(Metodo Galileano* Bologna 1877) che cioè dalla ricostituzione delle scienze della natura, gloria immortale del Galilei e dall' intuito delle scienze matematiche, quale niuno più del Galilei ebbe sicuro e potente, presero le mosse nella storia del moderno cammino speculativo anche le ricostruzioni della filosofia. Ad altri filosofi, seguita il Rossi, come a Francesco Bacone e al Descartes potè darsi di aver iniziato il rinnovamento filosofico come astratto speculativo, ma essi ricaddero nel vizio delle vecchie costruzioni sistematiche; solo al Galilei si deve un mutamento radicale in quanto rinunziando ai voli repentini e rimanendo nei rigorosi termini dell' esperienza, con ciò solo mutò, allargandole, le vedute del pensiero e determinò meglio le forze di questo aprendo in tal guisa la via a coloro, che subito dopo di lui con più sicuro fondamento sarebbero risaliti dall' esperienze alle sue ragioni, dalla conoscenza dei fenomeni alla conoscenza in sè, dai prodotti del pensiero al pensiero stesso“. L' influsso dunque del pensiero Galileiano sulla filosofia moderna è innegabile, ma non si deve per questo credere, come pare pretenda il Paoli, che lo spirito Galileiano abbia quasi desertato il nostro paese, talchè si debba attribuire „esclusivamente alle filosofie straniere il merito di aver fecondato quanto v' era di vitale e di vigoroso nello stesso pensiere italiano, rispetto ai continuatori del Galileo“. Questa al Rossi sembra un' esagerazione; „perchè non è da credere che anche in Italia i semi gettati dal Galilei, pure in silenzio, non si evolvessero. Ancorchè occulta e non avvertita la influenza di lui durava e si estendeva a tutta quella cerchia di filosofi scienziati, che avevano il loro centro nell' Accademia del Cimento . . . Per tutto quel tempo i progressi veri della filosofia vanno cercati nella storia della scienze, che danno elasticità, arditezza, vigore e orientamento nuovo al pensiero, e dove troviamo nomi insigni come il Magalotti, segretario e scrittore degli atti del Cimento, e l' Algarotti divulgatore dell' ottica e dei prin-

cipii matematici della filosofia Newtoniana e tanti altri . . . Lo spirito filosofico era latente nel contenuto scientifico; il Kant fu possibile, perchè al suo tempo la scienza era costituita".

Io non saprei sottoscrivere a tutte queste considerazioni. Il Galilei ha tanti meriti, che non occorre di aggiungerne altri molto discutibili. Che egli sia stato il rinnovatore della filosofia naturale, non è dubbio, non pure per le grandi e immortali scoperte, ma più ancore perchè seppe sostituire ai principii della Fisica Aristotelica altri del tutto opposti, che formano anche oggi, non meno di ieri, la base incrollabile della meccanica e della dinamica. Ma il Rossi stesso confessa che il Galilei non si occupò di particolari questioni „di logica o di metodi, di certezza o di esperienza per altro fine che non fosse quello esclusivamente di rendere più agevoli le ricerche naturali di cui occupavasi". In altre parole il Galilei inteso a sostituire alla scienza tradizionale delle scuole peripatetiche una scienza nuova, non si pose neanche il problema fondamentale, che da Bacone al Kant affatica tutti i filosofi moderni: come sia possibile la scienza. Nè si potrebbe saltare dal Galilei al Kant sopprimendo il Leibniz e le sue polemiche col Locke, il Berkeley e più che tutti l'Hume, il quale secondo la confessione stessa del gran critico ebbe il merito di destarlo dal sonno dommatico. Per meriti che abbiano gli Accademici del Cimento, non possono sostituire questi filosofi, nessuno dei quali per isfortuna è italiano.

GRIMALDI VINCENZO — La mente di Galileo Galilei desunta principalmente dal libro de motu gravium Napoli Detken e Rocholl 1901.

Questo lavoro intende di mostrare che le maggiori scoperte del Galilei, quelle che posero le fondamenta della fisica nuova, sono già contenute nello scritto giovanile de *motu gravium* composto nel 1690 e rifuso nei Dialoghi del 1638 *Intorno a due nuove scienze*, l'ultima delle grandi opere del Galilei ed il suo capolavoro, come egli stesso dice. E senza dubbio è meravigliosa la potenza divinatrice di questo genio, che poco più che ventenne si ribella alle dottrine apprese nella scuola e ritenute dai più come verità di senso comune. E si ribella non per impeto giovanile, ma in base

ad ottervazioni accurate ed a misure delicatissime dei fatti; a dimostrazioni matematiche così rigorose ed esatte, che si ripetono anche oggi; ad esperimenti ingegnosi, che servono a verificare e metter fuori controversia le deduzioni. Non ha torto il giovane autore nell' affermare che nel *De Motu* si contengono in forma embrionale „quelle leggi che sono la base indiscutibile della fisica moderna". Ma io avrei desiderata un' esposizione più larga del trattato giovanile, confrontandolo principalmente coi Dialoghi delle scienze nuove; per seguire lo svolgimento della mente del Galileo e rivendicargli dopo maturo esame le scoperte di alcuni principii che altri vogliono negargli come quella principalissima della legge d'inerzia.[1]) E se in questo studio si fosse indugiato il nostro autore, non avrebbe attribuito al Galilei il principio della *costanza delle forze*[2]) quando intenda sotto quel nome, quello che oggi suole chiamarsi *conservazione dell' energia.*

Si deve riconoscere col Grimaldi che il Galilei ritorna ad una costruzione atomistica ammettendo, unica la materia di tutti i corpi, e ponendo come gravi quei corpi che in minor volume ne contengano maggior quantità *in augustiori spatio plures illius materiae particulas includerent, ut iidem philosophi immerito fortasse at Aristotele 4 coeli confutati asserebant*, ma non bisogna dimenticare che l' ipotesi atomistica a lui fa buon ginoco nella polemica contro Aristotele; perchè contro Aristotele Epicuro sostenne essere tutti i corpi gravi, e invece della materia continua ammise un' infinità di atomi separati da spazii vuoti. Ma che il Galilei codesta ipotesi presupponga senza elaborarla e migliorarla si vede da questo che ei non la squadra come è suo costume da tutti i lati, nè ad esempio ricerca se la differenza di peso tra l'oro e l'argento dipende da uguale differenza nei loro atomi, o dal condensarsi della stessa materia più nell' uno che nell' altro metallo. Questa degli atomi per lui è un' ipotesi fisica non chimica, e se ne serve quanto

[1]) Il Grimaldi stesso attribuisce la scoperta oltre che al Vinci anche al Cardano (p. 47).

[2]) p. 47. Anche a p. 85 l' A si esprime poco chiaramente quando scrive „è apparso sempre più progressivamente come assoluto il valore della legge d'inerzia e di quello della conservazione dell' inerzia."

basti per lo scopo suo, ma non le chiede più altro. E non pure le differenze di natura tra i minerali ma quelle ancor più notevoli tra esseri organici e inorganici egli trascurò come irrilevanti al fisico, nè mai ricercò in che stia la vita e l'anima, e non senza esagerazione adunque il Grimaldi ha potuto affermare „che l'intuizione causalistica riusciva nel Galilei alla concezione meccanica dell' universo, e di ciò egli ebbe una chiara coscienza e per quanto velatamente ne diede prova in più luoghi, perchè è sempre verso tale concetto che gravita il pensiero di lui“ (p. 84), e peggio ancora che il „Galilei pur tenendo fede ad un essere supremo, soprannaturale, inclini ad una concezione della natura puramente meccanica e quasi materialistica“ (p. 88). L' autore stesso confessa „che per il Galilei dobbiamo distinguere nella nostra attività conoscitiva una parte conoscibile ed una inconoscibile . . . poichè il sapere umano è relativo e quello assoluto, che è veramente perfetto, appartiene a Dio „e in altro luogo“ non si deve ricercare delle cose e dei fatti naturali l' essenza, giachè a noi è impossibile l'intrinseca e vera natura, e neppure le qualità, le forme e le materie“ (p. 56). Com' è possibile che una mente così sobria e riguardosa arrivi poi a saltare tutte le barriere, ed abbracciare una filosofia materialistica, che tutti i misteri disveli e tutto riduca a materia e movimento? E perchè non credere alle dichiarazioni esplicite di Galileo, e sospettare che se non espose chiaramente il suo pensiero, non si deve a mancanza od oscillazione di coscienza, ma sibbene alla deficienza stessa dei tempi, all' azione energica con cui la Chiesa persguitava ogni idea novatrice che potesse nuocere alla fede“ (p. 87)? Quanto sia ingiusto questo sospetto lo dice chiaramente la lettera a Madama Cristina, talvolta citata dal nostro autore ma non intesa nel suo spirito.

Che il Galileo sia un filosofo, non può revocarsi in dubbio. L' assurgere alle supreme leggi della meccanica e della dinamica, il rovesciare di punto in bianco tutta la fisica e l' astronomia delle scuole, sostituendole una costruzione più conforme alla ragione e all' esperienza, non poteva essere fatto se non da una mente atta a levarsi alle più alte astrazioni. Ma non si deve dimenticare che al Galileo principalmente spetta quella separazione tra la scienza

positiva e controllabile coi fatti e la speculazione, che nel mondo dello spirito e della storia specialmente si move. E se pure importanti nozione di metodo e di critica sono sparse nelle opere immortali, pure Galileo non sente il bisogno come Bacone di opporre all' Aristotelico un nuovo Organo. La dottrina della distinzione tra le qualità primarie e secondarie, se è una parte della teorica della cognizione, non è tutta, ed una vera e compiuta gnoscologia manca e doveva mancare a chi nel ricostruire la scienza dalle sue fondamenta non aveva nè agio nè voglia a meditare sulla *scienza della scienza*.

Dr. Ettore G. Zoccoli. — Di due opere minori di Arturo Schopenhauer. Modena 1898.

Le due opere minori che l' autore espone sone „sulla libertà del volere e sul fondamento della morale". L' esposizione è come non si poteva desiderare meglio, chiara, ordinata e principalmente fedele. L' autore non si nasconde che qualcuno potrebbe dirla alquanto diffusa, e tra le righe confessa che se l'esposizione sua fosse stata più concisa, avrebbe guadagnato in rilievo e in efficacia; ma con molta acutezza sa scagionarsi da queste più che probabili accuse. „Chi ci ha seguito, egli scrive fino a questo punto, avrà notato, nell' insieme dell' esposizione di questa dottrina, una cosa che si rivela, anche per sè, forse fin troppo palesemente; vale a dire come il pensiero dello Schopenhauer tra la perspicace, arguta e giusta esposizione di non poche osservazioni particolari, devii poi molto più spesso nel suo insieme in una indisciplinatezza logica che serpeggia per tutta la sua memoria. Ammesso quindi che a noi, come crediamo, fosse concessa e giustificata la opportunità di questa sintesi, che ci ha dato fino ad ora argomento di studio, dovevamo fare in modo che nè quel pregio nè questo difetto, che ora si sono accennati, fossero soggetti ad una alterazione maggiore di quella che purtroppo è inevitabile qualunque volta, per ragioneveli esigenze espositive, si dissecchi un ordine di idee genialmente esposte in un rigido schema spoglio di quanto non è necessario per la limpida comprensione di esse." Nella critica della dottrina dello Schopenhauer l' autore da sè stesso ha voluto accrescere le difficoltà;

poichè invece di dar risalto alle interne dissonanze del sistema Schopenhaueriano, egli oppone dottrina a dottrina, e in tre lunghi capitoli discorre del vero concetto della libertà (discussione logica); del modo come si formano e compiono le volizioni (discussione psicologica); infine del criterio della responsabilità (discussione etica e giuridica). Questi capitoli danno senza dubbio molto di più di quel che si possa pretendere da un espositore e da un critico, e mostrano quali preziose attitudini costruttive abbia l' autore. Ma checchè dica a sua difesa, io sono convinto che se avesse rimandata a miglior tempo l'esposizione delle sue teorie, avrebbe giovato è a se e al lettore; a sè, perchè non sarebbe stato costretto di scrivere sulla falsariga altrui, nè avrebbe avuta necessità alcuna di condensare in poche pagine dottrine che per la complessità loro ne richiedono molte; al lettore perchè gli parrebbero più evidenti le manchevolezze dello Schopenhauer, quando non fossero come disperse e dissimulate in una massa di pensieri a lui estranee.

Anche l' altro scritto dello Schopenhauer sul fondamento della morale appare esposto con la consueta maestria, ma questa parte più che l' altra ha così stretti rapporti col sistema pessimistico dello Schopenhauer, che intorno a questo l' autore non avrebbe dovuto contentarsi degli scarsi e inesatti cenni dell' introduzione[3]) e della rapida scorsa intorno al concetto della giustizia eterna nella fine del capitolo sesto. Qui all' autore non sembra necessario „di seguire più oltre lo Schopenhauer in questa ricostruzione astratta, tanto crudamente fuori dalla nostra coscienza da giungere fino ad aderire alle dottrine sulla destinazione umana, contenuta negli antichi libri religiosi indiani. „Io credo invece che non possa intendere il segreto della morale dello Schopenhauer chi non s' indugi nella intuizione generale che egli ha del mondo e della vita. E non dubito che guardando più a fondo si possa scoprire in qual modo la morale della simpatia rampolli come da natural fonte dall' intima persua-

---

[3]) Io non direi nè che „La teoria Schopenhaueriana della conoscenza si riduce a questo che il mondo è la mia rappresentazione e più esplicitamente il mondo è la mia volonta“ (p. 32) e molto meno che „la natura delle cose prima e oltre il mondo vale a dire al di là della volontà sfugge all' esame della conoscenza umana“ (p. 35).

sione dell' infelicità universale. Anche un altro pessimista, il Leopardi, ricava il precetto dell' amore e della fratellanza universale dalla inevitabile parentela nelle amarezze della vita.

Nell' ultimo capitolo l' autore a modo di conclusione e di critica chiede qual posto si debba assegnare allo Schopenhauer „nell' ordine generale dei sistemi morali", e partendo dalla classificazione dello Stuart Mill delle due scuole principali l' induttiva o sperimentale, e l' intuitiva o razionale, dimostra come lo Schopenhauer allontanandosi dal Kant abbia date le spalle alla scuola razionalista; cacciandosi non senza inconseguenze nelle fila della induttiva. Delle quali inconseguenze la precipua sarebbe questa, che pur prendendo a prestito molte idee dell' Hobbes non si voglia poi trarre la conseguenza che ne trasse il filosofo inglese; non nascere cioè tutti i concetti morali se non da quello stesso patto, che dette origine allo stato. A considerazioni siffatte io non saprei del tutto sottoscrivere. A parer mio la classificazione del Mill è angusta, poichè lascia fuor di posto tutti quei sistemi morali, che si fondano sul sentimento. Il nostro Autore fece bene di confrontare lo Schopenhauer con l' Hobbes, ma sarebbe stato più compiuto se l'avesse paragonato coi più recenti moralisti inglesi, quali lo Shaftesbury e Adamo Smith. E noto come il Kant stesso un tempo inclinasse non poco a questa morale del sentimento, che anche nel Rousseau ebbe un caldo ed eloquente campione. E se più tardi il gran critico ebbe a ricredersi, fu mosso senza dubbio da gravi ragioni. Sarebbe stato uno studio ben degno della mente acuta dello Zoccoli, mettersi alla ricerca di esse e del perchè lo Schopenhauer non ne abbia tenuto conto, remettendo la moralità del cuore su quel piedostallo, onde Kant s' era argomentato di farla discendere.

Ettore Zoccoli, L' estetica di Arturo Schopenhauer. Propedeutica all' estetica Wagneriana. Milano 1901.

A differenza dell' opera precedente queste sull' estetica dello Schopenhauer non è se non una nuda esposizione. L' autore non ha inteso nè di mostrare in qual rapporto stia questa estetica con la Kantiana e l' Hegelliana; nè di esaminare se le idee estetiche dello Schopenhauer siano ben coerenti tra di loro e servano a ren-

derci conto delle bellezze della natura e dei capolavori artistici. Forse l' autore non ha voluto indugiarsi nè sulla genesi nè sulla critica dell' estetica Schopenhaueriana; perchè presenta il suo lavoro solo come una propedeutica all' estetica del Wagner. E sarà quindi il caso di darci una valutazione dell' opera dello Schopenhauer quando mostrerà il modo come l' abbia intesa e svolta il principe della musica tedesca.

Ettore Zoccoli, Federico Nietzsche 1ª ediz^e^. Modena Vincenzi 1898. 2ª ediz^e^. Torino Bocca 1901.

Queste libro, che nel breve giro di tre anni ebbe già due edizioni, è il primo tentativo fatto in Italia di dare ordine sistematico alle idee cosi discordanti tra loro dello scrittore tedesco. Di questa opera già feci una larga recensione nella Rivista d' Italia anno 1 fasc. 8°. 15 agosto 1898, ed ora mi contento di aggiungere che in questa nuova edizione l' autore non solo ha arricchita la bibliografia, non trascurando neanche gli articoli di riviste o anche di gazzette; ma fa un curioso studio sulla biblioteca lasciata dal Nietzsche. „Non v' ha dubbio, egli scrive, che sarebbe una enorme leggerezza ammuttere che il Nietzsche abbia precluso il volo del suo pensiero entro le pareti della modestissima biblioteca, ora raccolta nel Nietzsche-Archiv in Weimar. Non per niente si vive, come egli visse, in parecchie città intellettuali di primo ordine della Germania e del l' Italia, senza sfruttarne sia pure anche solo per riflesso, i larghi mezzi di studio. Ma dal catalogo (compilato dalla sorelle del Nietzsche) appariranno i suoi gusti, le sue predilezioni, emergeranno quei cento, duccento volumi che ogni pensatore elegge quali ferri del mestiere per lettura o consultazione quotidiana; salvo a colmarne tratto tratto le lacune con poche altre opere, scelte col geloso scrupolo di allontanare le invasioni effimere di dubbie e nuove conoscenze“. Con queste limitazioni e cautele sono senza dubbio interessanti le osservazioni dello Zuccoli come queste: „Non trovo, ed è curioso notarlo, le opere del Kant e di G. F. Hegel, ma trovo poi l'importante logica del Drobisch, la psicologia dell' Höffding e due delle principali opere dell' Hartmann“ . . . „Ho ricordate come non appajano le opere del Kant, trovo però un altro libro che ne pre-

sappone una conoscenza profonda . . . voglio dire l'opera classica di Africano Spir: Denken und Wirklichkeit . . . Vuol dunque dire che il Nietzsche per quanto individualmente insofferente di ogni forma di pensiero sistematico, cercò egli stesso l' opera di questo meraviglioso speculatore „Sarà benissimo, aggiungo io, che il Nietzsche abbia cercata da sè l' opera dello Spir, ma chi ci dice se non abbia fatto altro che sfogliarla?

IIme Congrès international de Philosophie.

Genève, 4-8 Septembre 1904.

Genève, 30 janvier 1904.

Monsieur et très honoré Collègue,

La réussite du 1er Congrès International de Philosophie (Paris, août 1900), a démontré l'avantage qu'il y a pour les philosophes de tous les pays à se mettre en relations personnelles les uns avec les autres. Avant de se séparer, les membres du 1er Congrès ont résolu de renouveler périodiquement cette réunion.

Nous avons l'honneur de vous informer que, conformément à cette décision, la prochaine session du Congrès aure lieu à Genève, du 4 au 8 septembre 1904.

Nous espérons que l'annonce de ce IIme Congrès sera la bienvenue auprès de tous ceux qui s'intéressent à la philosophie. Nous comptons que les adhésions nous parviendront nombreuses et rapides. Celles que nous avons déjà recueillies et dont nous donnons plus bas la liste, constituent le plus précieux des encouragements.

La Commission Permanente Internationale.
(Elue au Congrès de Paris 1900.)

Langue allemande: MM. Barth (Leipzig), M. Cantor (Heidelberg), Mach (Wien), Riehl (Halle), † Schroeder (Karlsruhe), Stein (Berne).

Langue anglaise: MM. Baldwin (Princeton), Carus (Chicago), Ladd (New Haven), MacFarlane (Pennsylvanie), Ritchie (St-Andrews), Russell (Londres), Schurmann (Ithaca), Stout (Oxford).

Langue française: MM. Bergson (Paris), Boutroux (Paris), Couturat (Paris), Dwrlshauvers (Bruxelles), Gourd (Genève), X. Léon (Paris), Mansion (Gand), Remacle (Hasselt).

Langue italienne: MM. Calderoni (Florence), Cantoni (Pavie), Peano (Turin), Vailati (Come).

Langues scandinaves: MM. Aars (Christiania), Geijer (Upsal), Mittag-Leffler (Stockholm).

Langues slaves: MM. Drtina (Prague), Iwanovski (Moscou), Kozlowski (Varsovie), Vassilief (Kazan).

Règlement.

Le IIme Congrès International de Philosophie s'ouvrira le dimanche 4 septembre, dans l'Aula l'Université de Genève, à 2 heures de l'après-midi, et se continuera les jours suivants, jusqu'au jeudi soir 8 septembre.

Les travaux du Congrès se feront soit dans des séances générales, soit dans des séances de sections, dirigées par des présidents de sections: les sections pourront, le cas échéant, se subdiviser en sous-sections.

Les séances générales seront exclusivement occupées par la discussion de questions fixées d'avance par le Comité d'organisation et introduites par des rapporteurs. Il n'y aura pas de séances de sections pendant les séances générales.

Les sections seront au nombre de cinq: **Histoire de la Philosophie. — Philosophie générale et Psychologie. — Philosophie appliquée** (Morale, Esthétique, Philosophie sociale, Philosophie de la religion, Philosophie du droit). — **Logique et Philosophie des sciences. — Histoire des sciences.**

Les communications ne pourront pas durer plus de 15 minutes. (Cet article ne s'applique pas aux rapports.)

L'allemand, l'anglais, le français et l'italien sont reconnus comme les langues officielles du Congrès.

Le prix de la carte de membre du Congrès est de 20 francs.

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Literatur.

Baeumker, Cl. u. von Hertling, G., Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen IV. Bd., 2.—4. Heft. Münster.

Bousset, W., Das Wesen der Religion, dargestellt in ihrer Geschichte. Halle.

Chamberlain, H. S., u. F. Poske. Heinrich v. Stein u. seine Weltanschauung. Berlin.

Daiches, S., Über das Verhältnis der Geschichtsschreibung D. Humes zu seiner praktischen Philosophie. Leipzig.

Döring, A., Geschichte der griechischen Philosophie. 2 Bde. Leipzig.

Grotenfelt, A., Die Wertschätzung in der Geschichte. Eine kritische Untersuchung. Leipzig 1903. Veit u. Comp.

Hoffmann, Dr. A. Die Lehre von der Bildung des Universums bei Descartes in ihrer geschichtlichen Bedeutung. Dissert. Berlin. 1903. S. Archiv f. Gesch. d. Philos. 1904.

v. Humboldt's, W., gesammelte Schriften. Herausg. v. d. königl. Akademie der Wissenschaften. I. u. X. Bd. Berlin.

Lang, Alb., Maine de Biran und die neuere Philosophie. Ein Beitrag zur Gesch. d. Kausalproblems. Köln. J. P. Bachem.

Lang, Alb., Nietzsche u. die deutsche Kultur. 2. verm. Aufl. Köln. J. P. Bachem.

Loening, R., Geschichte der strafrechtlichen Zurechnungslehre. I. Bd. Die Zurechnungslehre des Aristoteles. Jena.

Schmitt, E. H., Die Gnosis. Grundlagen der Weltanschauung einer edleren Kultur. I. Bd.: Die Gnosis des Altertums. Leipzig.

Steffen, E., Friedrich Nietzsches Weltanschauung u. Lebensmaximen nach seinen Werken. Göttingen.

Stein, L., Die soziale Frage im Lichte der Philosophie. Vorlesungen über Sozialphilosophie und ihre Geschichte. 2. verb. Aufl. Stuttgart 1903. Ferdinand Enke.

B. Französische Literatur.

Colardeau, Th., Etude sur Epictète. Paris.

Labrousse, Fr., P. J. G. Cabanis. Paris.

C. Englische Literatur.

Burnet, John, Aristotle on Education. Cambridge, University Press.
Hayward, F. H., The Critics of Herbartianism. London. Swan, Sonnenschein & Co., Ltd.
Moulton, R. G., Moral System of Shakespeare. London.
Turner, W., History of Philosophy.
Williams, S. G., The History of ancient Education. Syracuse.
Woodbridge, J. E., The Philosophy of Hobbes in Extracts and Notes Collated from his Writings. Mineapolis: The H. W. Wilson Company.

D. Italienische Literatur.

de Lungo, C., Goethe ed Helmholtz. Torino.
Themistii in Aristotelis metaphysicorum librum A paraphrasis hebraice et latine. Ed. S. Landauer. Berlin.

Spanische Literatur.

Garcia y Barbarin, E., Historia de la pedagogia española. Madrid.
Izquierdo, Alberto Gomez, Historia della Filosofia del Siglo XIX. Zaragoza.

Eingegangene Bücher.

Apel, M., Immanuel Kant. Ein Bild seines Lebens und Denkens. Berlin 1904. Conrad Skopnik.

Aristoteles' Metaphysik. Übersetzt von E. Rolfes. I. Hälfte. Leipzig 1904. Dürrsche Buchhandlung.

Caird, E., The evolution of theology in the Greek philosophers. 2 vols. Glasgow 1904. James MacLehose & Sons.

Cohen, H., Rede bei der Gedenkfeier der Universität Marburg zur 100. Wiederkehr des Todestages von Immanuel Kant. Marburg. N. G. Elwertsche Verlagsbuchhandlung.

Eisler, R., Wörterbuch der philosophischen Begriffe. 2. Aufl. Liefg. 2. 3. 4. 5. Berlin 1904. E. S. Mittler & Sohn.

Engelkemper, W., Die religionsphilosophische Lehre Saadja Gaons über die heilige Schrift (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters Band IV, Heft 4). Münster 1903. Aschendorffsche Buchhandlung.

Erdmann, B., Historische Untersuchungen über Kants Prolegomena. Halle 1904. Max Niemeyer.

Hollitscher, J. J., Friedrich Nietzsche. Darstellung und Kritik. Wien 1904. Wilhelm Braumüller.

Krause, K. C. F., Lebenlehre oder Philosophie der Geschichte zur Begründung der Lebenkunstwissenschaft. 2. Aufl. Leipzig 1904. Dieterichsche Verlagsbuchhandlung.

Leibniz, G. W., Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie. Band I. Leipzig 1904. Dürrsche Buchhandlung.

Millard, E., Une loi historique. Vol. I. Bruxelles 1903. Henri Lamertin.

Niglis, A., Siger von Courtrai. Beiträge zu seiner Würdigung. Freiburg i. Br. 1903. Diss.

Oehler, R., Friedrich Nietzsche und die Vorsokratiker. Leipzig 1904. Dürrsche Buchhandlung.

Romundt, H., Kants „Widerlegung des Idealismus". Ein Lebenszeichen der Vernunftkritik zu ihres Urhebers hundertjährigem Todestage. Gotha 1904. E. F. Thienemann.

Tschirn, G., Friedrich Nietzsche dargestellt und beurteilt. Bamberg 1904. Handelsdruckerei.

Willner, H., Des Adelard von Bath Traktat de eodem et diverso (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters Bd. IV, Heft 1). Münster 1903. Aschendorffsche Buchhandlung.

Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XVII. Band 4. Heft.

XVIII.

Entwicklung der arabischen und jüdischen Philosophie im Mittelalter.

Von

Dr. **J. Pollak**, Prag.

(Zweites Stück.)[1]

II.

Die Philosophie im Judentum.

Occident und Orient hätten sich nie gefunden, wenn nicht geschickte und fleißige Pioniere die große, durch die gänzliche Verschiedenheit der Kultur, Sprache und Religion gebildete Kluft überbrückt hätten, welche die Völker des Abendlandes von denen des Morgenlandes trennte. „Eine Nation ohne Land, aber mit einer heiligen Schrift, die man vor allen anderen zur „Polyglotte“ erhob, wird (wie Steinschneider treffend bemerkt[2]) allmählich zu Übersetzungen gedrängt“; die Juden wurden — wie sie die materiellen Produkte den verschiedenen Ländern vermittelten — auch Vermittler der höchsten geistigen Erzeugnisse. Eines indogermanischen Idioms, der romanischen Landessprache, und eines semitischen, ihrer „heiligen Sprache“ gleich mächtig, wurden sie die Dolmetscher zwischen morgen- und abendländischer Wissenschaft. In ungefähr

[1] Einige Schreib- resp. Druckfehler blieben leider im 1. Teile unkorrigiert; für Maššâjîn bitte ich Maššâ'ûn, für Ašcarî Aš'arî, für Iṭṭiṣṣâl Ittiṣâl, für da Vaux de V. zu lesen. (S. Heft 2, S. 196 ff.)

[2] Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher (Berlin 1893) S. XV.

hundert Jahren, von der Zeit Raymunds, Erzbischofs von Toledo, († 1151) bis zur Zeit Friedrichs II. (1215—1250) wurde das große, geistige Erbe der Araber: die bedeutendsten naturwissenschaftlichen und philosophischen Werke, zum großen Teil durch den Fleiß jüdischer Übersetzer direkt oder indirekt dem christlichen Europa vermittelt. Von Toledo führt der Weg der Wissenschaft nach Neapel und Paris.[3])

Daß es den Übersetzern an Verständnis und Geschick nicht mangelte, darüber wurde schon gesprochen[4]); Steinschneiders Lebenswerk „Die hebr. Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher" liefert aber auch eine reiche Fülle von Belegen dafür, daß die jüdischen Gelehrten der Wissenschaft nicht etwa nur Handlangerdienste geleistet, sondern auch den Inhalt der überlieferten Werke meist richtig erfaßt und nicht selten auch — man mag nun den absoluten Wert ihrer philosophischen Erzeugnisse beurteilen, wie immer man will — bereichert haben; vor allem aber auch dafür, daß es auch unter ihnen eine große Anzahl begeisterter Verehrer der „fremden", nicht jüdischen Weisheit gab. Konnte es ja Maimonides schließlich gar nicht fassen, daß die Philosophie als Wissenschaft ursprüngliches Eigentum der Griechen und dem Judentum ganz fremd gewesen sein sollte und griff zur Fiktion einer uralten jüdischen Weisheitslehre, die auf Umwegen auch zu den Griechen gelangt, den Juden aber in der langen Diaspora verloren gegangen sein soll[5]).

---

[3]) Ibidem, S. 971 ff. Über die Schule von Toledo siehe: V. Rose in Hermes, Bd. VIII S. 326 ff.; Löwenthal, Pseudo-Aristoteles über die Seele. (Berlin 1891) S. 5 und die dort zitierten Quellen; ferner Renan, Averroës[4], S. 202 ff. und den 1. Teil dieser Abhandlung (Archiv XVII, S. 233) Note 73.

[4]) Archiv XVII, S. 206, Note 15.

[5]) Maimonides, Môre Nebhûkhîm, Bd. I, Kap. 71 (Anfang). Edition Munk, Bd. I, fol. 93 b, Übers. S. 332, u. Note 3 daselbst. Steinschneider, Hebr. Übers. S. XVI: „Dem frommen Eifer gegen „fremde Ausgeburten" (Jes. 2,6) begegnete man mit der, in der Tat selbst eingeschmuggelten, im 12. Jahrhundert sich geltend machenden Theorie von der alten Weisheit Israels, welche jetzt nur als gestohlenes oder verlorenes Gut dem Besitzer wiedergegeben werde." Schon Philo sah die griechische Wissenschaft „als einen Ausfluß der alttestamentlichen Offenbarung an" (Siegfried, Philo von Alexandria als Ausleger des alten Testaments, Jena 1875, S. 160 f.). Von einem „alten, voralexandrinischen Kultuszusammenhang zwischen Juden und Griechen" spricht Willmann (Ge-

So gilt denn für die jüdische philosophische Literatur des Mittelalters dasselbe, was bezüglich der arabischen Philosophie gesagt wurde: sie darf in der Geschichte der Geisteswissenschaften nicht nur nebenbei, etwa der Vollständigkeit halber, in großen Zügen und nur mit Berücksichtigung ihrer letzten großen Vertreter behandelt werden. Maimonides wie Averroës zogen als die Letzten nur die letzten Schlüsse aus dem ihnen überlieferten reichen Material; so sehr auch die Resultate der Studien beider in einzelnen Punkten den Stempel ihrer Individualität tragen, im Großen und Ganzen stehen beide auf den Schultern ihrer Vorgänger. Handelt es sich aber der pragmatischen Geschichtswissenschaft nicht nur um das Was? sondern auch um das Wie? und Warum?, dann wird die Geschichte der Philosophie im Islâm und im Judentum auf die noch vielfach in Dunkel gehüllten Anfänge dieser wissenschaftlichen Bestrebungen zurückgehen müssen[6]).

Die Philosophie der jüdischen Denker des Mittelalters durchläuft dieselben Phasen wie die arabische, aus der sie hervorging. Über die erste, vorsaadjanische Periode wissen wir naturgemäß nur wenig, denn die damals etwa vorhandenen Werke mögen (wie dies bei den Arabern mit den philosophischen Schriften al-Kindis

schichte des Idealismus I, S. 104), der darauf bezügliche Aussprüche der Alten und der Kirchenväter anführt (l. c. S. 102ff., 173ff. 603 u. ö.), aber auch selbst eine „Urverwandtschaft der religiösen Traditionen“ (Uroffenbarung) annimmt (S. 119ff.). Der Karäer Ahron ben Elia glaubte, daß der muʿtazilitische Kalâm jüdischen Ursprungs sei (Schreiner, Der Kalâm etc. S. 58). „Die Aufforderung zur Spekulation und der Nachweis ihrer Berechtigung scheint im Kalâm gewöhnlich den Eingang gebildet zu haben“ (Kaufmann, Attributenlehre S. 257, Note 8, woselbst die entsprechenden Belegstellen). De Boer führt in seiner Gesch. d. Philos. im Islâm (S. 69) ein ähnliches, dem Ali zugeschriebenes Wort an: „Die Weltweisheit ist das verirrte Schaf des Gläubigen, nimm es wieder auf, wenn auch von den Ungläubigen“. Ähnlich sagte Georg, Bischof der Araber: „Die Philosophie, ein Geschenk Gottes, ist gut und richtig, schlecht aber der Gebrauch, den die Griechen davon gemacht; denn wenn sie dieselbe in der rechten Weise gebraucht hätten, so wären sie zu Christus gekommen.“ (Sachau, Über die Reste der syrischen Übersetzungen etc. In: Hermes IV, 1869 S. 77).

Daneben fehlte es freilich bei allen drei Konfessionen niemals an heftigen Reaktionen gegen solche fremde, nicht in der Religion selbst wurzelnde Weisheit.

[6]) Vgl. Steinschneider, Arabische Liter. der Juden, S. XXIV. und D. Lit.Ztg. 1899, No. 32, Sp. 1247.

der Fall war) von den späteren in den Schatten gestellt und bald vergessen worden sein. Daß aber auch auf jüdischer Seite die „fremde" Wissenschaft mit großem Eifer aufgenommen wurde und in verhältnismäßig kurzer Zeit zu großer Blüte gelangte, geht schon daraus hervor, daß wir bereits am Beginn des X. Jahrhunderts einen jüdischen, vielleicht ḳaräischen Gelehrten, David ben Merwân, mit der nichtjüdischen wissenschaftlichen Literatur vertraut sehen[7]. Während aber die naturwissenschaftlichen, die mathematischen und die logischen Probleme in rein theoretischem Interesse betrieben wurden, mußte bei den metaphysischen Fragen sofort die Frage nach dem Verhältnis zur geoffenbarten Religion auftauchen; die theologia naturalis (im aristotelischen Sinne) mußte sich mit der Theologie (im gewöhnlichen Sinne des Wortes) auseinandersetzen. Wie die arabische, so wurde auch die jüdische Philosophie (von nun an, wenn man will, Religionsphilosophie) durch dieses praktische Motiv in zwei feindliche Lager — Ḳaräer und Rabbaniten — gespalten. Wenn man das Wort „Kalâm" in seiner ältesten Bedeutung nimmt, nach der es jede religionsphilosophische Erörterung bezeichnet, so entspricht die ursprünglich rein religiöse Sekte der Ḳaräer, die nur das geschriebene Bibelwort anerkannten, dann aber im Kampfe gegen die Orthodoxie die philosophische Wissenschaft als willkommene Waffe benützten, den Muʿtaziliten, während die Rabbaniten den orthodoxen Mutakallimûn entsprechen[8]. Beide mußten es schließlich versuchen, den Gegner mit seinen eigenen Waffen zu schlagen.

[7]) Siehe: Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre in der jüd. Religionsphilosophie des Mittelalters (Gotha 1877). S. 24, Note 51 und S. 481; Steinschneider, Hebr. Übers. S. 378, § 218 und Arabische Literatur der Juden, Einleitung S. XXIV. Schreiner, Kalâm S. 22 ff. u. Engelkemper, Die Lehre Saadja Gaons über die hl. Schrift. Münster 1903 (= Beiträge zur Gesch. d. Philos. des Mittelalters, Bd. IV, H. 4), Einleitung.

[8]) So ist z. B. das Verhältnis Saadjas zu den Ḳaräern aufzufassen. (Vgl. Kaufmann, l. c. S. 84 ff.) Dagegen sind die späteren Rabbaniten vielfach den Muʿtazila und nicht den orthodoxen Ašʿariten gefolgt. Schließlich hat Maimûnî den Einfluß des Kalâms auf die jüdische Religionsphilosophie fast gänzlich beseitigt und den Aristotelismus an dessen Stelle gesetzt. Selbst die Werke der Ḳaräer werden durch den Einfluß Maimûnîs „immer mehr von den Ideen der Aristoteliker durchsetzt." (Schreiner, l. c. S. 57, vgl. auch seine Studien

Vor den Vertretern dieser zweiten Periode der Geschichte der jüdischen Philosophie im Mittelalter muß jedoch ein durchaus originaler Denker charakterisiert werden, der schon deshalb zu der ersten Phase, der Phase der aufsteigenden Entwicklung und des reinen, theoretischen Interesses, zu rechnen ist, weil er auf keine religiöse Lehre Rücksicht nimmt, ja zu Resultaten gelangt, die sich mit den Lehren keiner positiven Religion vereinbaren lassen. Es ist der um die Mitte des XI. Jahrhunderts wirkende Salomo ibn Gabîrol, der Avicebron der Scholastiker[9]).

Seitdem Munk im Jahre 1846 durch die Auffindung eines Manuskriptes, das einen hebräischen Auszug des arabisch geschriebenen Werkes „fons vitae" enthält, die Identität des lange Zeit für einen Christen, später für einen Araber gehaltenen Autors mit ibn Gabîrol unzweifelhaft festgestellt und die Grundzüge seiner Lehre erläutert hat[10]) — im Jahre 1855 entdeckte Seyerlen ein zweites, lateinisches Manuskript —[11]), ist dessen Philosophie eingehend dargestellt und gewürdigt worden[12]). Die lateinische Übersetzung des ganzen Werkes veröffentlichte Cl. Bäumker 1895 im ersten Bande

---

über Jeschuʿa ben Jehuda (Berlin 1900. In: 18. Bericht über die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin). S. 87 ff.) Nach Steinschneider, (Arab. Liter. S. XXI) könnte man die Karäer jüdische „Methodisten" nennen, „insofern sie bald die arabische Theologie (Kalâm d. h. System, Methode, Prinzipien) adoptierten, in praktischen Dingen aber, wie sonst eifrige Sektierer, zu größerer Starrheit und Strenge neigten".

Vgl. auch Munk, Mélanges de Philosophie juive et arabe (Paris 1859), S. 472 ff. Bibliographisches über die Werke der Karäer bei Steinschn., Hebr. Übers. §§ 263—273 u. 591—566.

[9]) Betreffs des bio- und bibliographischen Materials verweise ich u. zw. bezüglich aller hier genannten Denker auf Steinschneiders: „Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters" und „Die arabische Literatur der Juden".

[10]) Munks „Mélanges de philosophie juive et arabe" enthalten in bezug auf ibn Gabîrol: 1. Den hebräischen Text des von Schemtob Palkera (bei Munk: Falaquéra) verfaßten Auszuges aus fons vitae, 2. die französische Übersetzung desselben und 3. „un mémoire sur la vie, les écrits et la philosophie d'ibn-Gebîrol".

[11]) Siehe: Baur u. Zeller, Theologische Jahrbücher XV, XVI (1856—57).

[12]) Von den bei Steinschneider angeführten Quellen erwähne ich besonders die ausführliche Monographie Guttmanns: Die Philosophie des Salomon ibn Gabîrol. Göttingen 1889 (Anzeige Steinschneiders in: Deutsche Literaturztg. 1889, Sp. 1892).

der „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters". So ist denn gerade dieser der Form und dem Inhalte nach überaus schwer verständliche Forscher der Wissenschaft verhältnismäßig genau zugänglich gemacht worden, soweit dies durch eine lateinische, wahrscheinlich aus einer hebräischen geflossene Übersetzung eines subtilen arabischen Werkes möglich ist. Um so eher darf hier eine kurze Charakteristik genügen. Daß ibn Gabîrol eine originale Leistung bietet, geben alle zu, die sich mit ihm beschäftigt haben.

Seyerlen spricht von ihm als von einem „durchaus originalen Denker, welcher eine ganz eigenartige, nie so dagewesene, ebenso kühn gedachte, wie energisch durchgeführte Ineinsbildung der aristotelischen Prinzipienlehre mit der neuplatonischen Weltanschauung unternimmt, eine Ineinsbildung, in deren Konsequenz sich für das philosophische Denken Resultate anbahnen und Aussichten eröffnen, welche auch heute noch ein aktuelles Interesse beanspruchen dürfen".[13]) Wohl muß auch bei ibn Gabîrol die neuplatonische Emanationslehre die Theorie der mechanischen Weltbe-

[13]) Rudolf Seyerlen, Die gegenseitigen Beziehungen zwischen abendländischer und morgenländischer Wissenschaft mit besonderer Rücksicht auf Salomo ibn Gebirol (Populär-wissenschaftliche Vorträge über Juden und Judentum. II—III. Leipzig, Kaufmann S. a.) S. 22. — Ähnlich urteilt Guttmann, l. c. S. 38. Beide Autoren wenden sich an den angeführten Stellen gegen Joël, der im Fons vitae bloß ein „Lehrbuch der neuplatonischen Philosophie" sehen wollte. Vgl. auch Haneberg, Über das Verhältnis von Ibn Gabirol zu der Enzyklopädie der Ichwân uç çafâ. (Sitzungsberichte der k. bayer. Akademie. Philosoph. Classe. 1866. Bd. II). Über die Bedeutung ibn Gabirols für die Geschichte der Philosophie, spez. der christlichen Scholastik handelt Guttmann, l. c. S. 54ff., und in: Die Scholastik des 13. Jahrhundert in ihren Beziehungen zum Judentum und zur jüdischen Literatur (Breslau 1902), ferner in: Das Verhältnis Thomas von Aquino zum Judentum und zur jüdischen Literatur (Göttingen 1891), S. 16ff. Vgl. auch: Wittmann, Die Stellung des hl. Thomas v. Aquin zu Avencebrol (Ibn Gabirol), Münster 1900 (=Bäumker-Hertling, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. III, Heft 3). Einzelnes s. bei Bach, Des Albertus Magnus Verhältnis zu der Erkenntnislehre der Griechen, Lateiner, Araber und Juden (Wien 1881) S. 163ff.; Kahl, Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes (Straßburg 1886) S. 54ff. und Barach, Excerpta e libro Alfredi Anglici de motu cordis etc. (Innsbruck 1878) = Bibliotheca philosophorum mediae aetatis II, S. 25ff.

wegung ersetzen; aber man bemerkt, sowie man nur etwas tiefer in seine Lehren eindringt, daß er sich in den wichtigsten Punkten nur der äußern Sprachform seiner Zeit bedient, mit bekannten Worten dagegen einen ganz andern, neuen, ungewöhnlichen Begriff verbindet:

„Nur drei Dinge gibt es (so lautet der Hauptgrundsatz der Lehre ibn Gabîrols), die in Wahrheit existieren: 1. Stoff und Form, 2. die erste Substanz (Gott), 3. der Wille, der zwischen beiden vermittelt. Die erste Substanz ist die Ursache, Stoff und Form die Wirkung, der Wille der Vermittler zwischen beiden." [14]) Im Gegensatze zu den Neuplatonikern behauptet unser Philosoph, daß ein allgemeiner Stoff, die materia universalis, alle Wesen, körperliche wie geistige, irdische wie überirdische, also auch sämtliche beseelte, intelligible Sphären umfassse. Bis zu Gottes uns unergründlichem Wesen hinauf besteht alles Existierende aus Stoff und Form; wenn aber ibn Gabîrol in der Gottheit selbst Wesen (essentia) und Eigenschaft (proprietas, nämlich den Willen) unterscheidet, so ist dies nicht so zu verstehen, daß dadurch die absolute Einheit Gottes, die er in allen seinen Werken zu behaupten nicht müde wird, [15]) tangiert würde. Nicht Eigenschaft im gewöhnlichen Sinne des Wortes ist der göttliche Wille, der schöpferisch zwischen der Gottheit einerseits und Stoff und Form andererseits steht, er ist vielmehr „Gott selbst nach seiner Wirksamkeit in der Welt im Unterschiede von Gottes wahrem Wesen, von dem wir gar nichts wissen können; nicht Gott, wie er ist, sondern nur, wie er uns erscheint. [16]) „Essentia und proprietas verhalten sich", wie Seyerlen richtig bemerkt, „beim unendlichen wie beim endlichen Sein nicht wie Attribute an der Substanz, sondern sie sind die konstitutiven Momente oder Elemente der Substanz selbst." [17]) Der Wille ist aber keineswegs (wie in der alexandrinischen Logoslehre) etwas selbständig neben Gott Bestehendes. [18])

---

14) Munk, Mélanges etc. Hebr. Text, fol. 2a. Übersetzung S. 6.

15) S. Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre S. 105ff. S. 112. Sachs, Die religiöse Poesie der Juden in Spanien, (Berlin 1845) S. 225ff.

16) Kaufmann, l. c. S. 99.

17) Seyerlen, l. c. S. 28.

18) Sachs, l. c. S. 227: „An eine Hypostase der Weisheit, etwa im gnostischen Sinne, analog dem Logos, ist (bei ibn Gabîrol) nicht zu denken." Über

Bezüglich aller Einzelheiten der gründlichen, oft sehr subtilen Untersuchungen ibn Gabîrols muß hier auf die grundlegenden Arbeiten Munks, Bäumkers, ferner auf die Guttmanns, Joëls, David Kaufmanns, Seyerlens u. a. verwiesen werden; einzelne Analogien zu den Lehren Spinozas und Schopenhauers ergeben sich von selbst.

Ein Punkt jedoch, der für die Beurteilung unseres Philosophen von Wichtigkeit ist, darf nicht übergangen werden. Derselbe Salomo ibn Gabîrol, der — wie kaum ein zweiter Philosoph des Mittelalters überhaupt — seine Betrachtungen ohne jede Rücksicht, ja ohne jeden Seitenblick auf die Religion und religiöse Grundsätze anstellt, ist einer der größten, ja vielleicht der größte Dichter der Synagoge; seine begeisterten Hymnen, darunter das großartig angelegte philosophische Lehrgedicht „die Königskrone", das — Kosmologie und Theodicee zugleich — den Stempel der religiösen und philosophischen Weihe trägt, sind bis auf den heutigen Tag Bestandteile der synagogalen Liturgie. Ist es nun denkbar, daß sich der Philosoph und der Dichter in dieser großen Persönlichkeit gegenseitig niemals beeinflußt hätten? Dem Poeten ibn Gabîrol ist es zuzuschreiben, wenn sich manche mystischen Elemente in den Werken des Philosophen finden; Elemente, die von der späteren, zügellosen Ḳabbâlâ zu ihren Gunsten ausgebeutet wurden, sodaß man in neuerer Zeit ibn Gabîrol einen „Förderer der Ḳabbâlâ" genannt hat.[19]) Führten diese mystischen Elemente in der Folge wirklich zur Förderung der Ḳabbâlâ, so wurde andererseits ibn Gabîrol in seiner rationellen Philosophie der Vorläufer Spinozas. Mit Bezug auf diese beiden Denker sagt Seyerlen:

---

den Logos Philos vgl. das oben (Note 4) zitierte treffliche Werk Siegfrieds, insbes. S. 219ff. u. 299f. Die an letzterer Stelle angeführten Analogien zwischen Philos und ibn Gabîrols Lehren beziehen sich aber teils nur auf Äußerlichkeiten bezüglich der Methode und Sprache, teils auf ethische, also praktische Lehren, die ja oft bei den Vertretern ganz verschiedener Theorien identisch zu sein pflegen.

„Eine Beeinflussung ibn Gabîrols durch die Lehre des Philo" hält Guttmann (Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol S. 23) „nicht für ausgeschlossen", freilich ohne Quellen für diese Behauptung nachweisen zu können.

[19]) D. Stössel, Salomo ben Gebirol als Philosoph und Förderer der Kabbala dargestellt. (Inaug.-Dissertation, Leipzig 1881).

„Merkwürdig, daß wie die Philosophie der Neuzeit, so die große wissenschaftliche Bewegung des christlichen Mittelalters je durch einen Israeliten eingeleitet worden ist! Beide geistesverwandt und darin gleich, daß sie der Schranke ihrer nationalen Religion bei ihrem Philosophieren sich vollständig zu entäußern gewußt haben."[20])

Im Gegensatz zu ibn Gabîrol brachten die nun zu charakterisierenden Vertreter der zweiten Phase der jüdischen mittelalterlichen Philosophie diese in Beziehung zur Religion. Der Erste, der religionsphilosophische Fragen ganz in der Art und in der Sprache der Mutakallimûn eingehend behandelte, war Saadja b. Josef aus Fajjûm, später Schuloberhaupt (Gàon) in Ṣôra bei Bagdâd. Schon der Titel seines Hauptwerkes: „Glaubens- und Vernunftgesetze"[21]) weist darauf hin, daß es dem Verfasser um die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Religion und Philosophie zu tun ist. Für Saadja sind Tradition und Vernunft, von denen sich die erstere auf die heilige Schrift, die letztere zunächst auf die sinnliche Wahrnehmung und dann auf die logischen Gesetze stützt, gleich notwendige Quellen unserer Erkenntnis. Philosophische Forschung ist nicht nur erlaubt, sondern geradezu geboten. Er selbst steht nicht an, das Bibelwort oft in rationalistischer Weise zu deuten; so z. B. wenn er mit einem für seine Zeit gewiß merkwürdigen Freimut in seinem Hiob-Kommentar den Satan und die „Gottessöhne" für allegorische Darstellung gewisser menschlicher Typen erklärt.[22]) Doch war der Gegensatz zwischen dem Glauben und der voraussetzungslosen Forschung zu seiner Zeit (1. Hälfte des X. Jahrhunderts) noch nicht so scharf ausgeprägt wie später. Im allgemeinen ist Saadja doch mehr Dogmatiker als Philosoph, der seinen Hauptgegnern, den Ḳaräern, zeigen will, daß man auch im Besitze aller philosophischen Kenntnisse, ja oft auf Grund derselben, doch auch den Glaubenssätzen

---

[20]) Seyerlen, l. c. S. 28.

[21]) So nach dem Hebräischen. Den arabischen Titel: „Kitàb al-amânât wali'tikâdât übersetzt Steinschneider (H. Übers. S. 439; Arab. Literatur der Juden, S. 65, Note 14): „Von den Religionen und Dogmen", während sich Engelkemper (l c. S. 3f.) dem Inhalt des Werkes gemäß für die gewöhnliche Übersetzung: „Vom Glauben und Wissen" entscheidet.

[22]) Munk, Mélanges de Philosophie juive et arabe. S. 478.

der durch die Tradition ererbten positiven Religion treu bleiben könne.

In dem Ideenkreise der Iḫwân eṣ-Ṣafâ, deren Encyklopädie in Spanien verbreitet war, bewegt sich Josef ibn Zaddik, um 1140 Richter in Kordova. In seinem „Mikrokosmos", ein in der Terminologie der „lauteren Brüder" geläufiger Ausdruck für den Menschen,[23]) im Gegensatz zum Makrokosmos, der Natur, räumt er der Philosophie eine hohe Stellung ein. Sie bewahre den Gläubigen vor falschen Ansichten über die Gottheit und unterstütze ihn in der Pflicht, nach Gotteserkenntnis zu streben; „ihre Wirkung ist es, daß wir nach Kräften Gott ähnlich zu werden suchen".[24]) Als „Philosoph" (im damaligen Sinne = Aristoteliker) bekämpft er lebhaft den aš'aritischen und den mu'tazilitischen resp. karäischen Kalâm. Die Welt sei wohl durch den Willen Gottes erschaffen, aber die Art dieses Willens können wir so wenig begreifen, wie Gottes undefinierbares Wesen überhaupt, von dem wir nur die Existenz, sonst aber keinerlei Attribute aussagen können. Im allgemeinen können wir in dem „Aristoteliker" Josef ibn Zaddik (dessen Werk nicht viel Verbreitung gefunden zu haben scheint[25]) mehr einen Schüler Plotins als einen solchen des Stagiriten sehen.

Mit größerem Rechte würde den letzteren Titel Abraham ben David (ibn Daud) aus Toledo verdienen, der den schwierigen Versuch „eines Kompromisses zwischen Judentum und der peripatetischen Philosophie"[26]) unternahm. Es ist für den Fortschritt des philosophischen Denkens bezeichnend, daß ihm das Buch Saadjas, den er hochschätzt, nicht mehr genügt[27]). Er ist ein heftiger Gegner Salomo ibn Gabîrols, dem er in seinem „Buche vom erhabenen Glauben" grobe Irrtümer nachzuweisen sucht. Es beruht auf einem Mißverständnis der aus dem Zusammenhang ge-

---

[23]) Vgl. Haneberg, l. c. S. 96. Steinschneider, Arab. Literatur der Juden S. 152, Note 2.

[24]) Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre S. 255 u. Note 3 daselbst.

[25]) Steinschneider, Hebr. Übersetzungen S. 408.

[26]) Ibid. S. 369. Ibn Daud lebte in der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts. Um 1160 verfaßte er: „Das Buch Emûnâ râmâ oder: Der erhabene Glaube" (übersetzt und herausgegeben von Simson Weil; Frankfurt a. M. 1852).

[27]) Ibid. S. 2 (Übersetz. S. 3).

rissenen Stelle, wenn Seyerlen sagt: „Vor allem erhebt dieser sein erbittertster jüdisch-orthodoxer Widersacher die Anklage gegen ihn (ibn Gabîrol), daß er bloßer Philosoph sei und zum Thema seiner Untersuchung nicht das Judentum oder solches mache, was von spezieller Bedeutung für die jüdische Gemeinschaft wäre, sondern statt dessen sich mit einem Gegenstand befasse, der alle Menschen, Leute jeden Glaubens, angehe“[28]). In Wirklichkeit meint ibn Daud daselbst Folgendes: „Ibn Gabîrol beschäftigte sich (in seinem Werke fons vitae) nur mit einer einzigen Frage der Philosophie — überdies mit einer Frage, die nicht speziell die (jüdische) Glaubensgemeinschaft, sondern alle Leute in gleicher Weise angeht, — und trotzdem (d. h. trotz dieser seine Aufgabe erleichternden Einschränkungen) ist er nicht nur ungemein weitschweifig, sondern zieht auch Schlüsse aus falschen Praemissen usw. Und nun bemerkt er erst, daß er seinen Gegner nicht so angegriffen hätte, wenn dessen falsche Philosophie nicht zugleich geeignet wäre, vom wahren Glauben (der sich nach seiner, Abrahams, Meinung sehr wohl mit der Philosophie in Einklang bringen lasse) abzubringen. Das ganze Buch ibn Gabîrols aber beweise nur dessen niedrige Stufe in der Philosophie, „in der er tappe, wie jemand, der im Finstern umhertappt“[29]). Dem Dichter ibn Gabîrol zollt ibn Daud in seinem Geschichtswerke Sefer ha-ḳabbâlâ hohes Lob[30]); ein Umstand, der beweist, daß das harte Urteil über den Philosophen nicht etwa von blindem Vorurteil diktiert war. Nicht als orthodoxer Jude, sondern als strenger Aristoteliker bekämpft ibn Daud seinen Gegner, der schon am Beginn seines Werkes „fons vitae“ bezüglich der Begriffsbestimmung der „ersten Materie“ sechsfach geirrt habe[31]). Ähnlich bekämpften ja später Albertus Magnus und Thomas von Aquino die Lehre ibn Gabîrols,

[28]) Seyerlen, Die gegenseitigen Beziehungen etc. S. 29.

[29]) Em. râmâ S. 2f. (Übersetz. S. 3f.).

[30]) Bei Stössel, S. ibn Gabirol S. 41 und Kaufmann, Attributenlehre S. 243 u. Note 238 daselbst.

[31]) Em. râmâ S. 11 (Übersetz. S. 16). So erwähnt ibn Daud auch den strenggläubigen Jehuda ha-Levi nicht als Philosophen, weil dieser den Glauben allein für die höchste Stufe erklärte und die Philosophen bekämpfte (Kaufmann, Attributenlehre S. 252).

dessen Glaubenszugehörigkeit sie gar nicht kannten [32]). Schließlich hat die Geschichte gezeigt, daß unser Philosoph (der später die Lauterkeit seiner Ansicht über die Heiligkeit des Glaubens mit dem Märtyrertode besiegelt haben soll [33]), von seinem Standpunkte aus so Unrecht nicht hatte; denn die Philosophie ibn Gabîrols führte — wie schon bemerkt — in der Folge teils zum Pantheismus, teils zu kabbalistischem Mystizismus. Ibn Gabîrol gehört nach der Ansicht ibn Dauds zu jenen, welche „das Licht des Glaubens verlöschen, wenn sie das der Wissenschaft anzünden" [34]). Wie Unrecht aber Seyerlen hat, wenn er behauptet, daß mit Ausnahme ibn Gabîrols die jüdischen Religionsphilosophen „die Philosophie bloß als die Magd der rabbinischen Theologie angesehen und behandelt haben, als das bloße formale Organ für die Verteidigung und den Ausbau der talmudischen Weisheit" [35]) das geht aus den folgenden Worten Abrahams ben David (den Seyerlen ja besonders im Auge hat) hervor, die auch schon deshalb hier Platz finden mögen, weil sie die ganze zweite Phase der jüdisch-mittelalterlichen Philosophie charakterisieren: „Wir befinden uns (wo nämlich Schriftwort und Philosophie einander entgegenstehen) in der Lage eines Mannes, der zwei Herren hat, von denen der eine groß, der andere nicht klein ist, und der dem Willen des einen nicht nachkommen kann, ohne den des andern zu übertreten. Finden wir also einen Weg zur Ausgleichung zwischen beiden, so können wir uns dies zum Glücke anrechnen" [36]). Das Studium der Philosophie aber hält ibn Daud nicht nur hoch, sondern er stellt es geradezu als Notwendigkeit hin, denn „jene, welche es nicht üben, kennen weder die Wurzeln und Grundpfeiler des Glaubens, welche vieles Untersuchen und Nachdenken erfordern, noch seine Zweige, zu deren Erfassung weniger Nachdenken genügt" [37]).

[32]) Vgl. die in Note 14 angeführten Schriften von Bach (S. 163ff.), Guttmann (S. 39—65), Ders., Das Verhältnis des Thomas v. Aquino etc. (S. 16ff.) und Wittmann.

[33]) Quellen bei Steinschneider, Hebr. Übersetzungen S. 368, Note 2.

[34]) Em. râmâ S. 2 (Übersetz. S. 3).

[35]) Seyerlen, l. c. S. 56, Note 43. Vgl. auch S. 450 u. Note 50.

[36]) Em. râmâ S. 82 (Übersetzung S. 104).

[37]) ibid. S. 2 (Übersetz. S. 3). Ähnlich S. 47: „Der Glaube der großen Menge besteht darin, daß sie ihre Kenntnis über Gott durch die Tradition

In seinen philosophischen Anschauungen selbst folgt Abraham ben David im allgemeinen jenen ibn Sînas, so besonders in der Psychologie; man merkt sein Bestreben, sich überall mehr an Aristoteles (d. h. den Aristoteles der arabischen Überlieferung), als an die Neuplatoniker anzuschließen[38].

So sehen wir denn, daß — Salomo ibn Gabîrol ausgenommen — die bisher charakterisierten jüdischen Philosophen durchweg der zweiten Phase angehören. Die Philosophie wird, wenn sie auch nicht gerade die Magd ist, die sich der Herrin Theologie unbedingt fügen muß, doch nicht „voraussetzungslos", nicht rein um ihrer selbst willen, sondern stets im Zusammenhange mit den höchsten Prinzipien der Religion betrieben.

Aber auch innerhalb der jüdischen Philosophie sollte es zu einer Reaktion kommen, welche die dritte Periode, die der Skepsis, herbeiführte. Schon bei Bechaj (Baḥja) b. Josef ibn Paḳuda (zweite Hälfte des XI. Jahrh.), der in seinem Werke von den „Herzenspflichten", die er den „Pflichten der Glieder" gegenüberstellt[39], ganz besonders das ethische Moment der Religion betont, finden wir Ansätze zu einer Reaktion gegen die „voraussetzungslose Wissenschaft". Obwohl er selbst noch ganz nach der Methode und auch in der dem Kalâm eigentümlichen Sprache der Mutakallimûn lehrt, was namentlich in dem ersten, den Tauḥîd, d. h. die Einheit Gottes behandelnden Abschnitt seines Werkes deutlich zu bemerken ist, und obwohl er keinesfalls das Studium der Philosophie als schädlich verwirft[40], gibt er doch bei einem etwaigen Kon-

empfangen . . . Der Glaube einzelner Auserwählter aber besteht in der Erkenntnis Gottes aus seinen Werken." Vgl. auch Kaufmann, Attributenlehre S. 241 ff.: Abraham ibn Daud und Jehuda Halewi. „Es ist der strenge Aristoteliker, der Schüler Ibn Sinas, der sich gegen den Einfluß Ġazzâlîs auf das Judentum, wie er in Jehuda Halewi hervortritt, in philosophischem Stolze sträubt." (S. 252).

[38]) Besonders im Teil I, Abschn. 6—8; Teil II, Grundsatz 4, Abschn. 3.

[39]) Die Unterscheidung zwischen den Pflichten des Herzens und denen der Glieder stammt nach Schreiner (Der Kalâm etc. S. 26) aus dem muʿtazilitischen Kalâm u. zw. von ʾAbû-l-Huḏejl al-ʿAllâf.

[40]) Schon in der Einleitung zu den „Herzenspflichten" (ed. Stern; Wien 1853 S. 13ff.) erklärt er ausdrücklich, daß es Pflicht u. zw. nach den Schriftworten: (Deuteron. 4, 39) „So e r k e n n n e es heute und nimm es Dir zu Herzen" —

flikte zwischen den beiden „großen Herren" der Religion unbedingt den Vorzug. Bei seiner gemütstiefen, etwas schwärmerisch angelegten Natur, ist (ähnlich wie bei al-Fârâbî) seine Hinneigung zur Askese leicht erklärlich[41]).

---

religiöse Pflicht jedes Einsichtigen sei, den Inhalt der Überlieferung auf vernunftgemäßem Wege zu prüfen. Wer sich bloß auf die Überlieferung stützt ohne vernünftige Einsicht, der gleich einem Blinden, der sich von einem Sehenden führen lasse und Gefahr laufe, bei jedem Irrtum desselben in Mitleidenschaft gezogen zu werden (S. 36f.) Sehr bezeichnend ist ferner die Stelle (S. 284, Abschn. V, Kap. 5 gegen Schluß), an der Bechaj den verführerischen bösen Trieb zum Menschen sprechen läßt: „Solltest du dich nicht mit dem begnügen, was den Größten und Erfahrensten deines Zeitalters zu wissen genügt, nämlich mit der Kenntnis deiner bewährten Gesetzeslehre? Weißt du denn nicht, daß die Wissenschaft kein Ende und kein Ziel hat? Lenke daher deine Strebsamkeit auf die Grundlehren des Glaubens .... lasse aber die Streitigkeiten der Gelehrten, dringe nicht ein in die Kunst der Beweislehre, der Logik, der Schlußarten und der Arten der Beweise, des Verhältnisses von Ursache und Wirkung und des Zusammenhangs zwischen der Wissenschaft des Sichtbaren und des Verborgenen (Metaphysik), weil das zu tiefe und subtile Begriffe sind, und verlasse dich nur ... auf die Vertreter der Tradition ...!" Das erinnert fast an die Worte, die Goethe dem Mephistopheles in den Mund legt: „Verachte nur Vernunft und Wissenschaft, des Menschen allerhöchste Kraft . . . So hab ich dich schon unbedingt —" oder an den Rat, den derselbe „Lügengeist" dem Schüler bezüglich der Theologie erteilt: „Was diese Wissenschaft betrifft, Es ist so schwer, den falschen Weg zu meiden, Es liegt in ihr so viel verborgnes Gift, Und von der Arzenei ists kaum zu unterscheiden. Am Besten ists auch hier, wenn ihr nur Einen hört Und auf des Meisters Worte schwört. Im Ganzen — haltet euch an Worte! Dann geht ihr durch die sichre Pforte Zum Tempel der Gewißheit ein."

Über Bechajs Stellung zur Philosophie vgl. die ausgezeichnete Studie Kaufmanns: „Die Theologie des Bachja ibn Pakuda" in: Sitzungsberichte der philos.-histor. Classe der k. Akademie der Wissenschaften. Wien 1874. (Bd. 77, Heft 1, S. 189—288).

[41]) So besonders in dem neunten Abschnitt der „Herzenspflichten", der von der „Zurückgezogenheit (vom weltlichen Treiben)" handelt. Bechaj hält aber auch in der Askese ein gewisses Maß für geboten und verwirft ausdrücklich (S. 414f.) Derwischwesen und Mönchstum. Daß er „die von mancher Seite an ihn herantretende Gefahr, seine „Anleitung zu den Herzenspflichten" mit mystischen Elementen zu durchsetzen, glücklich überwunden hat" rechnet ihm Kaufmann (l. c. S. 213f.) mit Recht als hohes Lob an. Auf den großen Unterschied zwischen dem Werke Bechajs und den meisten asketischen (az-zuhd) Schriften der Araber macht Schreiner (Der Kalâm in der jüdischen Literatur S. 25f.) aufmerksam.

Ganz entschieden trat aber, wie Ġazzâlî bei den Arabern und abhängig von ihm der große jüdische Dichter Abû-l-Ḥasan Jehuda ha-Levi (geb. um 1100 in Kastilien) für die Religion und gegen die Philosophie auf. „Er zuerst hat", wie Kaufmann in dem Abschnitte „Jehuda ha-Levi und Ġazzâlî" seiner Geschichte der Attributenlehre S. 119ff. überzeugend nachweist, „auf den Versuch verzichtet, zwischen der zeitgenössischen Philosophie und der jüdischen Glaubenslehre Einklang und Übereinstimmung nachzuweisen, und mit klarbewußtem Entschlusse dem Denken das Recht bestritten, die Wahrheiten des Glaubens gebieterisch vor seinen Richterstuhl zu ziehen".

Gleich Ġazzâlî geht Jehuda ha-Levi daran, alle Mängel und Widersprüche der verschiedenen philosophischen Systeme aufzudecken; in seinem apologetischen „Buch des Beweises und Argumentes zur Verteidigung des gering geschätzten Glaubens" (gewöhnlich nach dem hebräischen Titel kurz Kuzari genannt)[42]) läßt er die Vertreter der drei monotheistischen Religionen vor dem heidnischen Chazarenkönige ihre Grundsätze entwickeln. Der jüdische Gelehrte setzt dem Könige in langem Zwiegespräch die Wahrheiten und Vorzüge der israelitischen Religion auseinander, und dieser bekehrt sich schließlich mit seinem Volk zum Judentum. Der fünfte Teil des Werkes richtet sich vorzüglich gegen die Mutakallimûn und gegen die „Philosophen" d. h. gegen die Aristoteliker. „Weil sie für mathematische und logische Sätze Beweise liefern, läßt man alles gelten, was sie über die Physik und Metaphysik sagen und glaubt, daß alles, was sie sagen, beweisbar sei"[43]). Den Philosophen sei es trotz der größten Bemühungen nicht gelungen, Resultate zu finden, in denen unter allen volle Übereinstimmung herrsche. Mit Leichtigkeit findet ha-Levi die Mängel und Lücken der Emanationslehre und der damit verbundenen Psychologie der „Philosophen", der Atomtheorie

[42]) Ausgabe des arabischen Textes und der hebr. Übersetzung Jehuda ibn Tibbons von Hartwig Hirschfeld (Leipzig 1887); deutsche Übersetzung von demselben (Breslau 1885).

[43]) Buch V, 14. Hirschfeld, Das Buch Al-Chazarî . . . übersetzt. S. 258. Bei Kaufmann, Attributenlehre S. 128.

der orthodoxen Mutakallimûn, der Auslegungskünste der arabischen und jüdischen Muʿtaziliten usw. heraus und kommt schließlich aus dem „an sich selber irre gewordenen Denken“ zu dem „alle Verbindung mit der Philosophie kraftvoll zurückweisenden Selbstgefühl des Glaubens[44].“ Wenn Brentano die Periode der Skepsis mit den Worten charakterisiert: „Die unwissenschaftlich gewordene Wissenschaft hat sich des Vertrauens unwürdig gemacht; es wird ihr versagt“[45], so kann man diese Worte speziell auf Jehuda ha-Levi und Gazzâlî anwenden. Mit der Darstellung seiner negierenden philosophischen Tätigkeit müßte unser Interesse an diesem Gegner der Philosophie erschöpft sein; denn mit dem wahrhaft gottbegnadeten Dichter hätten wir es hier nicht zu tun, wenn dieser nicht doch zu einem Rückschluß auf den Philosophen berechtigte. Es wurde schon bei Salomo ibn Gabîrol bemerkt, daß dessen Dichternatur durch Einführung des mystischen Elementes das philosophische Schaffen nicht wenig beeinträchtigte; in noch höherem Grade gilt dies von Jehuda ha-Levi[46]. Und so sehen wir denn hier das in der Geschichte des menschlichen Geistes sich oft wiederholende, merkwürdige Schauspiel, daß zwei von den denkbar extremsten Standpunkten ausgehende Männer — hier der fast haeretische Lehren verkündende und jede Religion unberücksichtigt lassende ibn Gabîrol, dort der (sit venia verbo) „stockorthodoxe“ Jehuda ha-Levi — sich doch in ihren Konsequenzen auf einem Punkte begegnen, auf dem Gebiete, das seit jeher der Tummelplatz

---

[44]) Kaufmann, l. c. S. 122.

[45]) Die vier Phasen der Philosophie etc. S. 11.

[46]) Die von Kaufmann l. c. S. 129 in der Übersetzung S. Hellers mitgeteilten Verse Jehuda ha-Levis sind so charakteristisch, daß sie auch hier Platz finden mögen.

„Geh nicht nach der Griechen Weisheit,
Sie hat Frucht nicht, hat nur Blüten;
Ihre Frucht ist, daß die Erde,
Daß die Himmel keiner wölbte,
Daß die Schöpfung ungeschaffen,
Daß die Monde endlos wechseln.
Hörst Du ihre wirre Weisheit, . . .
Hast das Herz Du leer und nüchtern . . .“

Ebenso bezeichnend sind die ibid. S. 240 angeführten Verse.

extravaganter Naturen war, das bald als das Paradies der Rechtgläubigen, bald als der verführerische Venusberg der Ketzer dargestellt wird: auf dem Gebiete des Mystizismus, wohin der besonnene Kritiker freilich nicht mehr folgen kann, weil ihm jene höchste Stufe des „Schauens" der höchsten Geheimnisse, jene unaussprechliche „Lust der Verbindung" etc. etc. verwehrt ist[47]). Er wird vielmehr diese Stufe der Philosophie, (sofern die Lehre diesen Namen überhaupt noch verdient) als die tiefste und niedrigste bezeichnen.

Auf dieser Stufe blieb, trotz aller Anstrengungen eines ibn Rušd die Philosophie im Islâm bis auf den heutigen Tag. Averroës blieb der Ketzer (seine unter den fanatischen Almohaden verbrannten Bücher sind im Orient noch heute höchst selten), wie Ġazzâlî der „Beweis des Islâm", „der Schmuck der Religion" geblieben ist. Auf einer der bedeutendsten Hochschulen des Islâm — der Ġamî el-azhar in Kairo — kann man noch heute, wie vor Jahrhunderten, teils die in leerem Formelwerk erstarrte scholastische Schullogik (Porphyrs vielkommentierte Isagoge ist noch heute ein vielgelesenes Schulbuch im Orient!), teils den orthodoxen Kalâm, teils — als letzte und erhabenste, nur wenigen bevorzugten Geistern mitgeteilte Weisheit — eine schwärmerische Mystik vortragen hören.

Anders war die Weiterentwicklung im Judentume. Hier trat kurze Zeit, bevor die philosophische Literatur in Spanien dem Fanatismus der Almohaden erlag, ein Mann auf, der dem mit dem neuplatonischen Mystizismus kämpfenden aristotelischen Rationalismus zu endgiltigem Siege verhalf. Äußerlich sich den arabischen Peripatetikern anschließend, unterwarf Moses ben Maimûn (1135 bis 1204) den orthodoxen (aš'aritischen) Kalâm der muslimischen Theologen einer scharfen Kritik. Was ihn aber von den übrigen muhammedanischen und jüdischen Religionsphilosophen unterscheidet, das ist die Art, wie er Wissenschaft und Religion in Einklang zu bringen suchte, ein Thema, das fast zur selben Zeit außer ihm und unabhängig von ihm und von einander auch zwei der bedeutendsten Vertreter der beiden Tochterreligionen des Judentums

---

[47]) Vgl. Note 50 des 1. Teiles dieser Abhandlung.

— Abälard und ibn Rušd — behandelten[48]). Während diese Bestrebungen im Christentume an dem starren Dogma scheitern und schließlich zu der Lehre von der zweifachen Wahrheit führen mußten, während sich ibn Rušd um das Problem gewissermaßen herumdrückt und mit der einen Hand nimmt, was er mit der andern gegeben hat[49]), unternimmt Maimonides in seinem „Führer der Unschlüssigen" d. h. — wie er selbst bemerkt —[50]) derjenigen philosophisch Gebildeten, welche der äußere Wortsinn oder die gewöhnliche, mit den Gesetzen der Vernunft scheinbar in Widerspruch stehende Auffassung einer Stelle der Schrift, in Verlegenheit und Betrübnis gebracht hat, das schwierige Werk, zu beweisen, daß Wissenschaft und Religion einander nicht nur nicht widersprechen, sondern sich geradezu stützen und fördern. Weit entfernt die Philosophie als „Magd der Theologie" hinzustellen, oder nach der These von der „zweifachen Wahrheit" eine vollständige reinliche Scheidung zwischen philosophischer und theologischer Wahrheit zu fordern, behauptet er vielmehr, daß beide insofern miteinander vollkommen ebenbürtig sind, als sie beide

[48]) Maimonides war nicht, wie man häufig annahm, ein Schüler des Ibn Rušd, sondern lernte dessen Schriften erst in spätem Alter kennen. (Steinschneider, Arab. Literatur der Juden S. 204). Drei Abhandlungen des Averroës „behandeln die wichtige Frage der Verbindung der Philosophie mit der Religion (oder Theologie), eine Frage, die in demselben Jahrhundert von drei berühmten, den drei herrschenden Religionen angehörenden Gelehrten behandelt worden, nämlich Abälard, Averroës und Maimonides. Ein kritischer Vergleich dieser Gelehrten wäre sehr interessant." (Idem, Die hebr. Übersetzungen etc. S. 276.

[49]) Vgl. die anschauliche Darstellung bei de Boer, Geschichte der Philosophie im Islam, S. 175f. „Von staatsmännischem Gesichtspunkte aus betrachtet Ibn Roschd auch die Religion. Er würdigt sie ihres moralischen Zweckes wegen. Sie ist Gesetz, keine Lehre. Deshalb bekämpft er fortwährend die Theologen, die, statt gläubig zu gehorchen, begreifen wollen. . . . Das Volk soll glauben, so wie es im Buche steht. . . Dagegen dürfen die wissenden Philosophen das Wort Gottes im Koran deuten. . . Auf diese Weise kommt die schönste Harmonie heraus. Religionsgesetz und Philosophie stimmen mit einander überein, eben weil sie nicht dasselbe wollen. Wie Praxis und Theorie verhalten sie sich. . ."

[50]) Môre I, fol. 6a; Übers. S. 16. (Ich zitiere nach der Ausgabe, resp. Übersetzung Munks, Paris 1856—66).

nur ein höchstes Ziel anstreben: Die wahre Gotteserkenntnis.[51]) Ja, insofern nach Maimonides der Ungebildete überhaupt niemals zur höchsten Stufe der Religion, zur Gotteserkenntnis (soweit sie dem Menschen erreichbar ist) gelangen kann,[52]) könnte

---

[51]) Vgl. die Einleitung und das Schlußkapitel des Môre. Bezüglich aller Détails kann hier nur auf das treffliche Werk: D. Rosin, Die Ethik des Maimonides (Breslau 1876), inbesondere auf das Kapitel: Die Lehre vom höchsten Gut (S. 96) verwiesen werden. Über Maimûnîs Lehre von den göttlichen Eigenschaften und den in bezug auf Gott zulässigen Attributen siehe: Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre etc. (S. 363ff.)

Auffallend ist es, daß Seyerlen, Professor der Theologie in Jena, dem Maimonides ausdrücklich vorwirft, er habe die Philosophie „bloß als Magd der rabbinischen Theologie angesehen und behandelt, als das bloß formale Organ für die Verteidigung und den Ausbau der talmudischen Weisheit“ (Über die gegenseitigen Beziehungen etc. S. 56 Note 43), während der Philosophieprofessor Stöckl von demselben Maimûnî und zugleich von dem Karäer Ahron ben Elia sagt: „Beide lassen die spekulierende Vernunft und die in der Schrift niedergelegte Offenbarung als die höchsten Erkenntnisquellen der Wahrheit gelten; aber sie subordinieren die letztere faktisch der ersteren; die Zeugnisse der Schrift sind ihnen . . . nur historische Bestätigung für das, was auf dem Wege selbständiger Spekulation ermittelt werden kann und muß“ (Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters II, S. 303).

[52]) Môre I, Kap. 54, Fol. 64a (unten). Übers. S. 217: „. . . celui-là seul qui connaît Dieu «trouve grâce devant ses yeux» (Exod. 33,13) et non pas celui qui se borne à jeûner et à prier. En effet, quiconque le connaît est un objet de faveur, approché (de lui), et quiconque l'ignore est un objet de colère, éloigné (de lui); et c'est en raison de la connaissance ou de l'ignorance qu'a lieu la faveur ou la colère, le rapprochement ou l'éloignement.“

Môre III, Kap. 51 (Anfang) werden die Menschen je nach ihrer Anteilnahme an dem höchsten Gut in einem Gleichnisse in verschiedene Klassen eingeteilt. Von den Gläubigen stehen die Unwissenden, die nur der religiösen Praxis obliegen am tiefsten, höher schon diejenigen, die zwar selbst nachdenken, aber nur über praktisch-religiöse Vorschriften und nicht über die Grundwahrheiten der Religion und deren Verhältnis zur Wissenschaft, auf einer höheren Stufe diejenigen, die dieses tun, aber auch die Pflege der Naturwissenschaften nicht vernachlässigen; „die wirkliche Teilnahme an der wahren Gotteserkenntnis oder am höchsten Gut“ beginnt aber erst auf der Stufe der Weisen, die in die „Wissenschaft von Gott“, in die Metaphysik, eingeführt sind. (Vgl. Rosin, l. c. S. 110ff.). In diesem Sinne deutet Maimonides auch das Talmudwort (Tractat Aboth II, 5), daß der „ʿam ha-ʿâreṣ“, der „Ungebildete“ nicht fromm sein könne. (Einleitung zum Tractate Zerâîm, (resp. zum Mišna-Commentar) ed. Pinner (Berlin 1842) Fol. 9b.

In demselben Abschnitt (fol. 125a, Üb. S. 439) erklärt Maimonides den von Gott stammenden Intellect (νοῦς ποιητικός) als das Band zwischen Gott und

man behaupten, dass die Wissenschaft unserem Denker höher steht, als die Religion, wenn ihm nicht diese selbst ein Wissen, ein klares Erkennen wäre. Jedenfalls aber steht ihm die sichere Wissenschaft höher, als der blinde Glaube; zu ihren Aufgaben gehört es, diesen in die richtige Bahn zu weisen. Der Fromme, aber Ungebildete, glaubt, der Philosoph erkennt die Wahrheit.[53]) Da aber Natur und Leben nur wenigen Bevorzugten die Möglichkeit gegeben haben, auf dem mühevollen Wege der Spekulation zur Erkenntnis zu gelangen, so finde der Gläubige in den Lehren der positiven Religion, die ihn auf dem bequemeren Wege der Autorität leitet, wenn auch nicht ein vollwertiges Aequivalent — es fehlt ihm ja die Einsicht in die letzten Gründe und die Freude an dieser Einsicht — so doch einen für das praktische Leben genügenden Ersatz.[54])

Andererseits könne auch der geistig Hochstehende der Religion nicht ganz entraten. Denn es gebe eine höchste Stufe des Erkennens, die Stufe der Prophetie, zu welcher der auf seine eigene Kraft angewiesene Forscher allein nicht gelangen könne. In dieser Beziehung steht Moses über Aristoteles. Zur Erreichung dieser höchsten prophetischen Stufe menschlicher Erkenntnis und Glückseligkeit, zum „Ittisâl“, der „Vereinigung“ (nämlich des menschlichen Intellekts mit dem göttlichen νοῦς ποιητικός der Emanationslehre und so indirekt mit Gott selbst) ist aber die höchste harmonische Ausbildung aller Seelenkräfte unerläßliche Vorbedingung;[55])

---

dem Menschen. Dem letzteren sei es anheimgestellt, dieses Band durch das Studium zu befestigen oder es zu lockern, ja es durch Aufgehen in das Irdische ganz zu lösen.

[53]) Môre I, Kap. 50. Fol. 56 b, Übers. S. 179: „Sache, ... que la croyance n'est pas quelque chose qu'on prononce (seulement), mais quelque chose que l'on conçoit dans l'âme, en croyant que la chose est telle qu'on la conçoit . . . la croyance consiste à admettre comme vrai ce qui a été conçu (et à croire) que cela est hors de l'esprit tel qu'il a été conçu dans l'esprit. S'il se joint à cette croyance (la conviction) que le contraire de ce qu'on croit est absolument impossible et qu'il n'existe dans l'esprit aucun moyen de réfuter cette croyance, ni de penser que le contraire puisse être possible, c'est là de la certitude.“

[54]) Môre I, Kap. 34. Fol. 39 a. Übersetzung S. 123.

[55]) Über die Prophetie handelt das 32. Kap. des II. Teiles. Ist nach Maimûnî (Môre I 34, II 23, III 51 u. ö.) schon zur Erlangung wahrer Gottes-

den Glauben, daß jeder beliebige Mensch durch die göttliche „Gnade“ allein zum Propheten werden könne, findet Maimonides unwürdig und absurd.[56])

Jedem Vernünftigen sei es klar, daß viele Stellen der Bibel — die doch zunächst den praktischen Zweck verfolge, ein ganzes Volk zur Tugend und Gotteserkenntnis anzuleiten, und demgemäß, wie schon der Talmud bemerkt, in der gewöhnlichen Ausdrucksweise des Volkes spreche — daß insbesondere die vielen Anthropomorphismen, Hyperbeln und sonstigen Redefiguren nicht in buchstäblichem Sinne aufzufassen seien.[57]) Auf die richtige „Interpretation, (Taʾwîl)“ der Schrift haben sich freilich auch schon vor Maimonides die Theologen aller Konfessionen berufen und es steht fest, daß sie alle, unsern Denker mitinbegriffen, vieles in den Wortlaut hineininterpretiert haben, was ihm ganz fern lag. Wir werden in der biblischen Schöpfungsgeschichte durchaus nicht die aristotelische Physik, in der Vision des Ezechiel (Kap. 1) nichts weniger als die neuplatonische Metaphysik finden; aber, nicht die Exegese selbst, sondern ihr Prinzip interessiert uns hier, welches es nicht nur für erlaubt, sondern sogar für geboten hält, den Textlaut der Bibel dort, wo er mit unzweifelhaft sicheren wissenschaftlichen Gesetzen in Widerspruch steht (aber auch nur dort, und hierin unterscheidet sich seine Interpretation von der zügellosen Allego-

erkenntnis wissenschaftliche (mathematische, logische, physikalische) Vorbildung notwendig, so gilt dies noch vielmehr für die Stufe der Prophetie. Hier sei die vollkommene harmonische Ausbildung aller Seelenkräfte (Phantasie, Urteil und sittliche Kraft) unerläßliche Vorbedingung; doch hänge dann die Verwirklichung der prophetischen Gabe außerdem noch immer vom göttlichen Willen ab.

[56]) Môre II, 32. Fol. 73b (unten)f., Übers. S. 265: „Pour les ignorants d'entre le vulgaire, cela ne nous paraît pas possible — je veux dire que Dieu rende prophète l'un d'eux — pas plus qu'il ne serait possible qu'il rendît prophète un âne ou une grenouille.“

[57]) „L'Écriture s'est exprimée selon le langage des hommes“ Môre I, Kap. 26, Fol. 29a, Übers. S. 88 und Note 1 das., wo Munk die betr. Talmudstellen zitiert.

Vgl. auch Bacher, Die Bibelexegese Moses Maimûnis. Straßburg 1897, (= Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule, Budapest 1995/6) und Kaufmann, Attributenlehre S. 393f. u. Note 53) daselbst.

risterei der Alexandriner, besonders Philos[58]), so auszulegen, daß dieser Widerspruch wegfällt. Ausdrücklich bemerkt Maimonides (dieser Punkt hat seiner Lehre später allerlings viel Feindschaft eingetragen), daß er sich nicht gescheut hätte, die ersten Worte der Schrift ebenso als bildlich zu erklären, wie er dies mit den Stellen tut, die der Gottheit körperliche Eigenschaften zuschreiben, wenn es den Philosophen gelungen wäre, die Ewigkeit der Materie so evident zu beweisen, wie es evident ist, daß Gott keinerlei körperliche Eigenschaften zugeschrieben werden können. Des Aristoteles Beweise für seine Ansicht seien aber so wenig stichhaltig, als die der Mutakallimûn für die zeitliche Schöpfung der Welt aus dem

---

[58]) Obwohl es an einzelnen Berührungspunkten zwischen der Allegorese Maimûnîs und der Philos nicht fehlt, stehen die beiden jüdischen Religionsphilosophen doch, was Prinzip und Methode anbelangt, in diametralem Gegensatze, nicht nur, weil der erstere „durchaus von der grammatischen Grundlage und der Erörterung des hebräischen Sprachgebrauchs ausgeht“ (Siegfried, Philo etc. S. 301), sondern deshalb, weil das Prinzip des einen der strenge Rationalismus, das des anderen aber extremer Mystizismus ist. Dem einen ist vernunftgemäße Erkenntnis, dem anderen mystische Intuition, Ekstase, „Gott-Trunkenheit“ das höchste Gut. Philo, „ein echter Mystiker, dankte sein Bestes Eingebungen, die nicht in seiner Macht standen.“ (Willmann, Geschichte des Idealismus I. S. 603. Siehe daselbst und bei Zeller, Philos. d. Griechen, 3. Aufl. Bd. III. 2, S. 415 Philos eigene Worte über dieses innere Schauen.) Stellt Maimûnî die Kenntnis der einzelnen Wissenschaften, insbes. der Naturwissenschaften als unerläßliche Vorbedingung für die wahre Gotteserkenntnis hin, so sind diese Disziplinen bei Philo nur von nebensächlicher Bedeutung (S. Zeller, l. c. S. 409; Willmann S. 606). „Philo ist nicht von der Untersuchung über die Bedingungen und Grenzen des Wissens zu seinem theosophischen System, sondern umgekehrt von seiner Theorie über das Wesen Gottes und der Welt zu seiner Ansicht von der Wissenschaft gekommen“ (Zeller, l. c. S. 352 f.). Das gerade Gegenteil ist bei Maimonides der Fall, der (Môre I, 71) seine Gegner, die Mutakallimûn, wegen ihrer ähnlichen Methode auf das heftigste bekämpft. Für Philo ist die Schrift ihrem ganzen Inhalt nach nur „ein Gewebe von Allegorien“ (Zeller, l. c. S. 347), er deutet selbst die Namen von Personen und Dingen nach seiner Weise, er findet in der Schrift alles, was er nur irgendwie finden will; nach Maimonides darf nur dort zur Lehre von der Allegorie gegriffen werden, wo die wörtliche Bedeutung durch einen logischen Beweis widerlegt werden kann (Môre II, 25 Anfang). Die muslimische Sekte der Bâṭinijja („partisans du sens allégorique“), die den Korân in ähnlicher Weise auslegten wie Philo die Bibel verfällt nach ihm (l. c. fol. 55 a, S. 197) in „eine Art Wahnsinn“.

Nichts, und so solle man denn in diesem Punkte der religiösen Tradition folgen.[59])

Wie Averroës so fühlt auch Maimonides, daß es not tue, zu einem reineren Aristotelismus zurückzukehren. In seinem interessanten Briefe an den Übersetzer seines „Führers", Samuel ibn Tibbon[60]), erklärt er (wir müssen hier, um ihn gerecht beurteilen zu können, an das gänzliche Fehlen jeder historischen Kritik im Mittelalter denken) dem Aristoteles zugeschriebene mystische Werke wie das Buch vom „Apfel", das Buch „Goldenes Haus" für unecht, die philosophischen Werke des Ràzi und des Isak Israëli, für wertlos. Werke, die unter dem Namen „alte Philosophie" dem Empedokles, Pythagoras, Hermes und Porphyrios zugeschrieben werden, seien nicht wert, daß man die Zeit mit ihnen vergeude; die Werke Platos seien dunkel und voll bildlicher Lehren; es genüge, das von ihnen zu wissen, was Aristoteles angebe; dessen Geist aber stehe auf der höchsten Stufe menschlicher Erkenntnis mit Ausnahme der prophetischen. Seine Werke seien Wurzel und Grundlage für jede wissenschaftliche Arbeit, sie könnten aber nur mit Hilfe der Kommentare Alexanders von Aphrodisias oder des Themistios oder des ibn Rušd verstanden werden.

So hätte denn Maimonides mit seiner unbedingten Hochschätzung der Vernunft als der alleinigen Quelle wahren Wissens und wahrhafter Glückseligkeit, mit seiner Abneigung gegen den Mystizismus

---

[59]) Môre II, Kap. 25, Fol. 54b, Übers. S. 195: „Sache que, si nous évitons de professer l'éternité du monde, ce n'est pas parce que le texte de la Loi proclamerait le monde créé; car les textes qui indiquent la nouveauté du monde ne sont pas plus nombreux que ceux qui indiquent la corporéité de Dieu. Au sujet de la nouveauté du monde aussi, les moyens d'une interprétation allégorique ne nous manqueraient pas et ne nous seraient pas interdits (littéralement: Les portes de l'interprétation allégorique ne seraient pas non plus fermées devant nous, ni ne nous seraient inaccessibles . . .); au contraire, nous pourrions employer ici ce mode d'interprétation, comme nous l'avons fait pour écarter la corporéité (de Dieu). Peut-être même serait-ce beaucoup plus facile . . . Mais l'éternité du monde n'a pas été démontrée, et, par conséquent, il ne convient pas de faire violence aux textes et de les interpréter allégoriquement, pour faire prévaloir une opinion dont on pourrait aussi bien faire prévaloir le contraire, en raisonnant d'une autre manière.

[60]) S. Archiv XVII, S. 212, Note 24. Vgl. auch Kaufmann, Attributenlehre, S. 370, Note 11.

und mit seiner scharfen Verurteilung jeglichen Aberglaubens[61]) (dem in jener Zeit selbst scharfsinnige und gelehrte Männer, wie Abraham ibn Ezra[62]) u. a. sich nicht ganz entziehen konnten) wohl der Begründer einer neuen Epoche der Philosophie im Judentum werden können, wenn der Fanatismus der Almohaden nicht bald der freien Forschung ein trauriges Ende bereitet hätte.

Von der tiefgehenden Wirkung seiner Lehren zeigt zunächst der heftige Kampf, der nach seinem Tode zwischen seinen unbedingten Anhängern und den Gegnern seiner Religionsphilosophie — man könnte auch „philosophischen Religion" sagen — entbrannte.[63]) Aber bald siegten die ersteren auf der ganzen Linie und in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts kann der Philosoph Levi ben Gerson, in vielen Punkten seine Lehrer Maimonides und ibn Rušd bekämpfend die Lehre von der Anfangslosigkeit der

[61]) Siehe: Finkelscherer, Mose Maimunis Stellung zum Aberglauben und zur Mystik (Breslau 1894. Dissertation Jena).

[62]) Der „wandernde geniale Exeget und Grammatiker" (Steinschneider, Bibliogr. Handbuch . . . . für hebr. Sprachkunde S. XI) Abraham ben Meïr ibn Ezra (um 1140, nach Rosin 1092—1167) hat religionsphilosophische Fragen nirgends systematisch behandelt, sondern seine zahlreichen diesbezüglichen Äußerungen in knappen, unbedeutenden, oft eher Rätsel enthaltenden als solche lösenden Sätzen in seinen zahlreichen Werken, besonders in den Bibelkommentaren gelegentlich niedergeschrieben. David Rosin, der sich der schwierigen Aufgabe unterzog, diese Fragmente zu sammeln und systematisch darzustellen, konnte sein Werk leider nicht vollenden; doch hat Kaufmann, der dazu berufenste Forscher, die Arbeit aus dem Nachlasse Rosins in der Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums (Bd. 42 u. 43. N. F. 6, 7, 1898/99) herausgegeben. Wie schon Eisler (Vorlesungen über d. jüd. Philosophen des Mittelalters I, S. 114ff.), so macht auch Rosin (M. Schr. 42, S. 29ff.) auf zahlreiche Analogien zwischen ibn Ezra und ibn Gabîrol aufmerksam. Was von dem Verhältnis des Letzteren zur Kabbâlâ gesagt wurde (oben S. 440) läßt sich im allgemeinen auch von dem ersteren behaupten. Ibn Ezra kann sich, so rationalistisch auch seine Methode im allgemeinen ist, doch mancherlei mystischen Einflüssen nicht entziehen, so der Zahlensymbolik und insbesondere der Astrologie. Inbezug auf alles Nähere kann hier nur auf das zitierte Werk Rosins verwiesen werden.

[63]) Geschildert in Geigers Zeitschrift für jüdische Theologie. Bd. V. (1844) S. 82ff., und Kaufmann, Attributenlehre S. 487ff. Vgl. auch als Parallele Ph. Bloch, Der Streit um den Moreh des Maimonides in der Gemeinde Posen um die Mitte des 16. Jahrhundert. In: Monatsschrift für Geschichte u. Wissenschaft des Judentums. Bd. 47. 1903.

Materie aufstellen.[64]) In der langen Nacht des physischen und psychischen Ghetto, das auf die glänzende Kulturepoche folgte, welche die Juden hatten mitbegründen helfen, ging die Saat der Ḳabbâlâ, ein Gemisch von unverstandener neuplatonischer und neupythagoräischer Mystik und von Aberglauben jeder Art wohl mächtig auf; das durch unsägliches Martyrium niedergedrückte Gemüt suchte in unnatürlicher ekstatischer Schwärmerei Ersatz und Zuflucht; aber so oft das Dunkel von den Sonnenstrahlen der Humanität auch nur ein wenig erhellt wurde, wandten sich die Geister wieder dem alten „Führer" zu. Seine Läuterung des Gottesbegriffes, seine Ansicht von dem Verhältnisse zwischen Religion und Philosophie, die er nicht nur in der Theorie aussprach, sondern auch an die Spitze des Buches stellte, in welchem er die ungeheuere Aufgabe löste, in die wirren, chaotischen Massen der talmudischen Tradition Ordnung und System zu bringen, des Buches, welches das ganze „schriftlich und mündlich überlieferte Gesetz" kodifizierte, und das gerade der Orthodoxie für immer das Alpha und Omega des Ritualgesetzes geblieben ist[65]) — diese Läuterung des Gottesbegriffes ist wirklich eine „Tat" zu nennen.[66])

Mußten wir bei Maimonides als dem letzten großen Vertreter arabisch-jüdischer Philosophie länger verweilen, so wird dies auch noch durch einen andern Umstand gerechtfertigt. Als Gipfelpunkt der Leistungen jener Epoche, gewissermaßen als die philosophische „Summa", blieb der „Führer" nicht auf den Kreis beschränkt, für den er ursprünglich, nach des Verfassers Absicht geschrieben war: nämlich auf den Kreis philosophisch gebildeter des Arabischen kundiger Juden. Das Bedürfnis einer Übersetzung machte sich

[64]) Über diesen, „einen der freisinnigsten Theologen" siehe Steinschneider, Hebr. Übersetzungen §§ 23—25, Munk, Mélanges S. 497ff., Joel, Lewi ben Gerson als Religionsphilosoph (Breslau 1862).

Von dem großen Erfolge der philosophischen Werke Levis sagt Munk (l. c. S. 499): „ce succés est d'autant plus étonnant que l'auteur reconnaît ouvertement la philosophie d'Aristote comme la vérité absolue, et . . . fait violence à la Bible et aux croyances juives pour les adapter à ses idées péripatéticiennes."

[65]) Mišnê tôrâ, auch jad ha-ḥazâkâ genannt.

[66]) Kaufmann, Attributenlehre S. 482, 484.

noch zu Maimûnîs Lebzeiten geltend; die berühmtesten Interpreten jener Zeit, Samuel ibn Tibbon und Jehuda al-Charîsî, sorgten für die Übertragung aus dem Arabischen ins Hebräische. Die Arbeit des ersteren wurde „zu einem epochemachenden Werke in der Geschichte der Übersetzungen"[67]) und grundlegend „für den philosophischen und überhaupt den wissenschaftlichen hebräischen Stil, der sich hauptsächlich durch die Lektüre dieses Buches entwickelt hat".[68]) Die Übersetzung al-Charîsîs aber wurde die Grundlage für den lateinischen Text, aus dem die christlichen Scholastiker den „Führer" des Maimonides und damit die Resultate der jüdischen Religionsphilosophie, teilweise auch die Ansichten arabischer Philosophen kennen lernten. In ihm haben wir daher, neben dem „fons vitae" des ibn Gabîrol ein wichtiges Bindeglied zwischen der Philosophie der Denker des Morgen- und des Abendlandes.[69])

Lange Zeit hindurch hat man die Rolle, welche die ersteren in der Geschichte der Wissenschaften spielten, auf der einen Seite ebenso unterschätzt, wie man sie auf der anderen Seite überschätzte. So wenig sich nämlich einerseits leugnen läßt, daß zunächst schon die reiche Zufuhr neuen Stoffes, dann aber auch seine eigentümliche Modifikation und die Art und Weise der Überlieferung von großer Bedeutung für die spätere christliche Scholastik geworden ist, so unberechtigt ist es andererseits, durchgängige Abhängigkeit der späteren christlichen Scholastik von arabisch-jüdischen Quellen annehmen zu wollen.[70]) Der Begriff des Plagiates in unserem Sinne war dem Mittelalter überhaupt unbekannt; am allerwenigsten kann man in Bezug auf den Orient mit seiner eigentümlichen Lehrweise, der unmittelbaren Tradition von Lehrer auf Schüler, mit seiner Pietät gegen das Ererbte und durch die Zeit allein schon Geheiligte, von Plagiaten sprechen.

---

[67]) Steinschneider, Hebr. Übersetzungen S. 416.

[68]) Ibid. S. 419.

[69]) Ibid. S. 432, § 250. — Vgl. auch Kaufmann, Der Führer Maimûnis in der Weltliteratur. In: Archiv f. Gesch. d. Philos. XI, S. 335 ff.

[70]) Vor einseitiger Überschätzung der jüdischen Profanliteratur warnt Steinschneider in einer „Die Juden und die profanen Wissenschaften" betitelten Kritik im Magazin für die Wissenschaft des Judentum 1893, S. 229—235.

Die alten Lehren werden oft (mit oder ohne Nennung des Urhebers) nur durch Hinzufügung von Kommentaren und Superkommentaren weitergeführt, oft trägt der Kommentator seine Meinung in den ursprünglichen Text hinein und verknüpft beide so, daß sie nur schwer auseinanderzuhalten sind.[71])

Gewiß ist, daß viele prinzipielle Fragen die Vertreter der verschiedenen Kulturen in gleichem Maße interessieren mußten; oft mögen dann die gleichen Fragen gleiche Lösungen gefunden haben, ohne daß ein direkter Zusammenhang vorliegen muß; wie immer dem aber auch sei: geistige Beziehungen haben gewiß zwischen den beiden, scheinbar so getrennten Welten bestanden und das Studium derselben verdient als Beitrag zur Kulturgeschichte volles Interesse und eifrige Pflege.

---

[71]) Vgl. z. B. Steinschneider, Hebr. Übersetzungen S. 51, 66. — Kaufmann, Attributenlehre S. 241. Sehr bezeichnend für die von unserer Ansicht über literarisches Eigentum ganz verschiedene Anschauung der mittelalterlichen Denker ist eine von Rosin, Ethik des Maimonides (S. 5) angeführte Stelle aus der Einleitung des Mischna-Kommentars. Maimonides sagt daselbst: „Wisse, daß die (folgenden) Lehren nicht von mir selbst ausgesonnen . . . worden sind. Ich habe diese Dinge zusammengestellt aus den Worten der Weisen . . . ferner aus den Äußerungen der Philosophen älterer und neuerer Zeit und aus den Werken verschiedener Verfasser . . . Vielleicht werde ich hier und da eine ganze Erörterung aus einem allbekannten Buche wörtlich anführen. Damit will ich kein Unrecht begehen und mich nicht mit den Aussprüchen anderer schmücken, da ich hiermit wohl eine genügende Erklärung ausgesprochen habe, wenn ich auch nicht »Der hat gesagt«, »Der hat gesagt« in den einzelnen Fälle angebe; das wäre eine ganz nutzlose Weitläufigkeit.“

XIX.

Ein Dialog aus der Akademie des Arkesilas.

Von

Ernst Bickel, Bonn.

Neben der Einzelüberlieferung der platonischen Dialoge, die als älteste Traditionsform uns in den Papyri entgegentritt und die doch wohl für einen jeden Abschnitt der platonischen Textgeschichte von Bedeutung gewesen ist, waren im Altertum wie im Mittelalter Sammelausgaben die eigentlichen Träger der Platonüberlieferung. Unter diesen Sammelausgaben beansprucht das Corpus der neun Tetralogien, von dessen Benutzung durch Varro wir wissen, deshalb eine hervorragende Beachtung, weil die hier vereinigten Schriften einerseits nach der gewöhnlichen Meinung der Alten den vollständigen philosophischen Nachlaß Platons darboten, und andrerseits sich vor der Athetese antiker Kritik im allgemeinen geschützt sahen.[1]) Obwohl aber der von berufener Seite[2]) in neuerer Zeit unternommene Versuch, die Dialoge der neun Tetralogien sämtlich als echt anzuerkennen, gewiß ein vergeblicher war, so behalten doch die weitblickenden Erwägungen, die zu diesem Versuch hinführten, was die Achtung vor der antiken Tradition und das Vertrauen auf das Urteil der Alten angeht, einen grundsätzlichen Wert. Von den Schriften, die in dem ehrwürdigen Kanon der platonischen Enneade Aufnahme fanden, darf eine jegliche fürs erste mit Recht beanspruchen, zur Zeichnung des vielzügigen Bildes der platonischen

---

[1]) Über die Phaidon-Athetese des Panaitios vgl. Dümmler, Akademika S. 203. Außerdem wurden angezweifelt Alkibiades II Hipparch Anterasten Epinomis.

[2]) Von G. Grote, Platon and the oth. Comp. of Socr. S. 132f.

Persönlichkeit verwandt zu werden. Freilich sind auch die Werke des Corpus dem endgültigen Urteil von Einzeluntersuchungen über platonische Sprache, Kunstform und Philosophie unterworfen. Es ist aber bemerkenswert, daß solche Untersuchungen für immer mehr Dialoge der platonischen Sammlung die Möglichkeit offen halten, die traditionelle Urheberschaft anzuerkennen.[3])

Indes hat sich doch bei einer Reihe von Schriften, die innerhalb der neun Tetralogien überliefert sind, die historische Kritik auf die Athetese geeinigt. In diesen Fällen nun erwächst der Forschung die Aufgabe, neben der Aufdeckung des Irrtums oder der Fälschung die Möglichkeit und die Ursache der mißbräuchlichen Benutzung des platonischen Namens näher zu beleuchten. Abgesehen von den besonderen Bedingungen aber, welche die Einreihung von Abhandlungen anderen Ursprungs in die Schriftensammlung des Gründers der Akademie erklärlich machen, scheint der Nachweis des hohen Alters der unechten Schriften vor allem wesentlich. Hier ist daran zu erinnern, daß Aristophanes von Byzanz die Briefe, die Epinomis und den Minos als platonisch hinnahm;[4]) mit dem Minos, einem Logistoricus, wie sie das Mitglied der Akademie Herakleides Pontikos schrieb, hat der Hipparch gemeinsame Urheberschaft;[5]) nach den Anterasten scheint Eratosthenes seinen Beinamen Πένταθλος erhalten zu haben.[6]) Aber nicht für alle unechten Schriften der platonischen Sammlung ist ein Anhaltspunkt für die ungefähre Bestimmung der Abfassungszeit gegeben. Und wenn nun Kleitophon und Theages mit dem bereits erwähnten unechten Gute wenigstens die Schreibweise einer reinen Atthis gemeinsam haben, so ist es für den Dialog über das Gebet Alkibiades charakteristisch, daß er allein unter den Schriften der Tetralogiensammlung schon

---

[3]) Über die Echtheit des Menexenos vgl. Wendland im Hermes 25 (1891), S. 171 f., über diejenige des Jon Janell in den Suppl. d. Jahrb. 26 (1901), S. 265 f., über diejenige des Hippias I Apelt in der Phil. Woch. 16 (1896), S. 1475 f. und Gomperz im Arch. f. Gesch. d. Phil. 16 (1902), S. 132, über diejenige des Alkibiades I Adam im Arch. f. Gesch. d. Phil. 14 (1901), S. 40 f.

[4]) Vgl. Laert. Diog. 3, 61.

[5]) Vgl. Hirzel, der Dialog I, S. 330. — Ein Urteil Böckhs über das Alter des Hipparch findet sich Staatsh. d. Ath.³ I, S. 38.

[6]) Vgl. Christ, Plat. Stud. S. 56 f. — Anders Hirzel, Dialog I, 407 f.

in der Sprache sich als untergeschoben sofort zu erkennen gibt.[7]) Gerade deshalb jedoch verdient der Traktat über das Gebet die sorgfältigste Beachtung, weil er als jüngstes Glied zu den übrigen Teilen des akademischen Schriftencorpus hinzutritt. Die sprachliche Untersuchung des Alkibiades wird nach dem erbrachten Nachweis der unplatonischen Ausdrucksweise in weiteren Zusammenstellungen zu ermitteln haben, was im Formengebrauch und Wortschatz auf eine späte Abfassungszeit des Gesprächs hinweist, und was andrerseits auf Rechnung einer nicht attischen Stammesangehörigkeit des Verfassers gesetzt werden darf.[8]) Von der literarhistorischen Besprechung aber und von der Betrachtung des philosophischen Inhalts der Gebetsabhandlung verlangen wir befriedigenden Aufschluß, wie die antike Tradition mit bemerkenswertem Versehen sich zu der Aufnahme der Schrift in die Sammlung der platonischen Tetralogien verstehen konnte.

Die zahlreichen Platonnachahmungen, welche sich in dem Gebetstraktat finden, und welche die Bekanntschaft seines Urhebers besonders mit dem platonischen Dialog Alkibiades erkennen lassen, scheinen es freilich auf den ersten Blick völlig zu entschuldigen, daß man den gleichnamigen Dialog dem Verfasser der Schrift περὶ φύσεως ἀνθρώπου zugeschrieben hat. Je mehr wir indes uns den Umfang und die Geschichte der sokratischen Literatur vergegenwärtigen und es besonders versuchen, die historische Wirkung des platonischen Alkibiades mit dem wahrscheinlichen Erfolg der Dialoge Alkibiades des Aischines, Antisthenes und Eukleides nach Möglichkeit zu vergleichen, desto weniger möchten wir es von vornherein zugestehen, daß in alter Zeit Veranlassung vorlag, einen apokryphen Traktat Alkibiades eben lediglich wegen seines Titels, wegen seiner literarischen Form und den Gesprächspersonen Alkibiades und Sokrates dem Platon zuzuweisen. Ja, es dürfte sogar eine sorgfältige Prüfung der in dem Dialog verwandten schriftstellerischen

[7]) Vgl. zuletzt Usener, Gött. Nachr. 1892, S. 48 Anm.

[8]) Bezeichnend ist, daß vieles von Ast (Platons Leb. u. Schr. S. 445) und Stallbaum (Einl. u. Komm. d. Ausg.) als junges Griechisch im Alkibiades Angesprochene sich auch im Mischidiom des Xenophon findet. Für anderes freilich gibt erst Polybios Parallelen, manchmal versagt die Literatur.

Kunstmittel, die weitere Verfolgung der hier gebrauchten Vergleiche, Beispiele und Dichterzitate manchen beachtenswerten Hinweis beibringen, daß die platonische Lektüre für den Schriftsteller in Wahrheit weniger bedeutungsvoll gewesen ist, als sie es bei dem Bestand der erhaltenen Literatur vorerst scheinen muß, daß vielmehr der Nachzügler der Sokratik auch zu anderen literarischen Vorbildern in unselbständiger Abhängigkeitsbeziehung gestanden hat.

Somit werden wir zu der Erwägung geführt, ob nicht etwa in der philosophischen Tendenz des Alkibiades der entscheidende Grund für seine Aufnahme in die platonische Sammlung zu finden ist. Die neuerdings ausgesprochene Ansicht,[9]) daß der Wunsch einer späteren Zeit von Platon selber ausführliche grundsätzliche Äußerungen zu wichtigen Einzelfragen des praktischen Lebens zu besitzen, die Ausgabe und die Verbreitung von Dialogen wie desjenigen περὶ εὐχῆς als platonischer Schriften verschuldet habe, wird zuerst eingehende Nachprüfung verlangen dürfen. Es ist aber offenkundig, daß der jetzt angedeutete Erklärungsversuch der pseudepigraphischen Überlieferung der Gebetsabhandlung nur dann auf Zustimmung rechnen kann, wenn bezüglich des Inhalts der Schrift wenigstens die Absicht erkennbar ist, eine Zusammenfassung der gelegentlichen platonischen Ausführungen über das Gebet darzubieten. Nun lehrt jedoch eine kurze Gegenüberstellung der platonischen Gebetsdogmen und derjenigen des Alkibiades, daß der apokryphe Dialogschreiber selbst diejenigen seiner Theorien über die Gottesanrufung, welche sachliche Berührung mit dem Platonismus zeigen, ohne unmittelbare Beeinflussung durch Platons Werke gestaltet hat, und daß andrerseits tiefe Gegensätze die platonische Gebetsphilosophie von dem Raisonnement des Literaten trennen. In dem ersten Teile des Alkibiades[10]) wird an dem Beispiel des Oidipus, der seine Söhne verwünscht, die Zurückweisung der im Affekt ausgestoßenen Gottesanrufung, die Verurteilung des Fluches ausgesprochen. Wenn der den Söhnen fluchende Greis dem Dialogschreiber als ein Wahnsinniger erscheint, und im Zusammenhang hiermit die *μανία* als

---

[9]) Vgl. Hirzel, Dialog I, 351.

[10]) 138 A—141 A.

schlimmste Form der ἀφροσύνη gekennzeichnet wird, so bewegen sich diese Ausführungen sachlich durchaus innerhalb der Ansichten Platons, der auch seinerseits von dem verdammenswerten Wahnsinn der im Zorn fluchenden gesprochen hat.[11]) Um so auffälliger ist der Gegensatz zu Platon, in den der Verfasser des Traktats gerade durch die Wahl des Oidipusgebets als Beispiel einer unweisen Gottesanrufung geraten ist: während nach der Auffassung der Gebetsabhandlung der unbesonnene Wunsch des greisen Königs von den Göttern erfüllt, das Verderben seines Hauses vollendet, hat Platon jenes tragische Gebet des Oidipus, wie die Nomoi[12]) uns lehren, lediglich als Beispiel für die Ausübung des ehrwürdigen Vorrechtes der Eltern verwenden wollen, in bezug auf das Schicksal der Kinder die Verkündiger des göttlichen Willens zu sein. Kann somit eine unmittelbare Abhängigkeit des Traktatschreibers von Platon bei der Besprechung des Fluches am Eingang der Abhandlung nicht zugestanden werden, so suchen wir auch in der Erörterung über die sittliche Prüfung der Gebetswünsche, die uns am Schluß des Gesprächs entgegentritt[13]) und die ebenso wie die Auseinandersetzung über die Raserei des Fluches mit der Weltanschauung des Platonismus im allgemeinen im Einklang bleibt, vergeblich nach einer engeren Verknüpfung zwischen der Gebetsphilosophie des Pseudoplaton und der echten platonischen. Die Darlegungen des letzten Teils des Alkibiades warnen anknüpfend an eine Ammon-Orakel vor dem Streben, die Götter durch prächtige und kostbare Opfergaben bestimmen zu wollen und geißeln unter Hinweis auf die Notwendigkeit einer geläuterten Gottesvorstellung das Unsinnige der religiösen Mühe der Frevelnden. Solche auf die Verinnerlichung des religiösen Lebens gerichteten Ermahnungen kehren sogar mit ähnlichen Wendungen der einzelnen Gedanken bei Platon wieder;[14]) eine Entlehnung der Meinungen des Traktatschreibers aus den platonischen Dialogen darf indes darum keineswegs als sicher betrachtet

[11]) Nom. 934D—E. — Vgl. unten.

[12]) 931 B.

[13]) 148D—150B.

[14]) Vgl. z. B. Nom. 847Bf., 885D, 888C, 905D, 906DE, 907B, 955E bis 956B, Polit. 364D, 390E, Euthyphr. 14E.

werden, weil die in Frage kommenden ethischen Warnungen, in der antiken Literatur äußerst zahlreich auftretend, weder der akademischen Sokratik noch überhaupt der philosophischen Schriftstellerei allein eigentümlich sind.[15]) Während uns also die Reflexionen über das sittliche Gebet am Schluß des Alkibiades ebenso wie die Äußerungen über den Fluch am Anfang der Schrift den entscheidenden Aufschluß über das Verhältnis zwischen der Gebetsdarstellung des apokryphen Dialogschreibers und dem platonischen Gebet vorenthalten, lernen wir aus der im Mittelpunkt der Abhandlung stehenden philosophischen Kritik der natürlichen Gebetsbitte um einzelne Güter,[16]) daß der Pseudoplaton über die Gottesanrufung geschrieben hat, ohne sich darum zu kümmern, welche Gedanken von dem Begründer der Akademie über den Verkehr des Menschen mit der Gottheit ausgesprochen waren. Die Untersuchungen, welche den mittleren Teil des Alkibiades innehaben, zielen auf die Zerstörung des Bittgebetes in seiner natürlichen Form; eudämonistische Erwägungen gelangen hier von der schwankenden Bedeutung angeblicher Glückswerte ausgehend im Hinblick auf eine mögliche hämische Fügung des Schicksals zu der klugen Forderung, Gott einfach um das Gute zu bitten.[17]) Daß eine solche Gebetsphilosophie mit dem in ihr zu Tage tretenden Gottesbegriff der numina maligna[18]) Platon völlig fremd ist, scheint an und für sich einleuchtend. Es läßt sich aber der Unterschied, welcher die Spekulation des Alkibiades von der platonischen Philosophie trennt, in Einzelheiten genau nachweisen, weil die von der Ethik gegen die Gebetsbitte um bestimmte Güter gerichteten Einwendungen auch innerhalb des religiösen Platonismus die Zurückweisung des natürlichen Bittgebetes zur Folge gehabt haben. Freilich konnte der platonische Glaube an die unabänderliche Weisheit des göttlichen Regiments dem Gedanken nicht Raum geben, daß sich die Törichten vor der Erfüllung ihrer eignen Wünsche zu sorgen hätten. Aber den akademischen Philosophen

[15]) Vgl. z. B. Isokr. ad Nicocl. 20.

[16]) 141 A—148 D.

[17]) So lehrte auch nach Xenoph. Mem. 1, 3, 2 Sokrates. — Vgl. auch die Midasfabel und ähnliches.

[18]) Vgl. Juv. sat. 10, 111. — Über den unplatonischen Gottesbegriff im Alk. vgl. besonders Schleiermacher, Pl. W. Alkib. d. zw. S. 366.

haben seinerseits die Lächerlichkeit des menschlichen Treibens bei den einzelnen Gebetsbitten[19]) und vor allem die Forderung, der Gottheit die Gestaltung der Zukunft in völligem Vertrauen anheimzustellen,[20]) zu der Verwerfung des gewöhnlichen Bittgebetes bestimmt. In dem Gedankengang, welcher den ursprünglichsten Vorgang des natürlichen Gebetslebens der Kritik unterzieht, offenbart sich die Mission Platons, der Religion einen ethischen Inhalt zu geben, am glänzendsten: die weise Prüfung der einzelnen Gebetsbitten endigt für den akademischen Philosophen keineswegs in einer Empfehlung des Flehens um Glück schlechthin, sondern gipfelt in dem starken Verlangen, allein um des Besitzes der Besonnenheit willen als Bittsteller vor die Gottheit zu treten.[21])

Die Feststellung, wie die im Alkibiades besprochenen Probleme der Gebetsphilosophie von Platon aufgefaßt sind, läßt bereits über das Verhältnis des apokryphen Schriftstellers zu dem platonischen Gebet keinen Zweifel übrig. Um aber die Unwahrscheinlichkeit der Annahme, daß der Verfasser des Alkibiades eine Darstellung der platonischen Gebetslehre beabsichtigt habe, und demgemäß die antike Tradition Veranlassung gehabt hätte, in dem Dialog eine Schrift Platons über die Gottesanrufung zu erblicken, noch weiter zu beleuchten, mag schließlich kurz darauf hingewiesen werden, wie wenig die bis jetzt zur Erörterung gelangten Probleme der platonischen Gebetsphilosophie ein erschöpfendes Bild der Stellung der Gottesanrufung im Platonismus gewähren. Der Verfasser des Alkibiades hat sich mit einer rationalistischen Kritik des Bittgebetes begnügt, während sich das platonische Gebet, wie hier nur vorübergehend angemerkt werden kann, in seiner eigentlichen Bedeutung für die platonische Weltanschauung nicht als Flehen um göttliche Hülfe, sondern als Bekenntnis der Ergebung in die himmlische Gerechtigkeit, als ethisierter orphischer Hymnos[22]) darstellt.

[19]) Vgl. Nom. 801 B.

[20]) Vgl. Nom. 687 C f.

[21]) Vgl. Nom. 687 E οὐ τοῦτο εὐκτέον . . . ἕπεσθαι πάντα τῆι ἑαυτοῦ βουλήσει . . . τοῦτο δὲ καὶ πόλιν καὶ ἕνα ἡμῶν ἕκαστον καὶ εὔχεσθαι δεῖν καὶ σπεύδειν, ὅπως νοῦν ἕξει.

[22]) Über die Hymnen der platonischen Bürger vgl. Polit. 607 A, Tim. 21 A, Nom. 607 A, 700 B, 796 C, 799 B, 801 A—E, 821 C f.

Führt aber die Behandlung des eigentlichen Themas der Gebetsschrift zu keinem Aufschluß, warum dieselbe in die Sammlung der Werke Platons eingereiht wurde, so erscheint die Aufgabe um so verlockender, in einer sonstigen philosophischen Tendenz des Traktats den Erklärungsgrund seiner pseudepigraphischen Überlieferung zu suchen. In der Tat dürfte es glücken, eine Reihe philosophischer Meinungen in dem Alkibiades zu entdecken, die nicht sowohl durch ihre Übereinstimmung mit der Philosophie Platons als durch eine bestimmte polemische Färbung besonders gekennzeichnet, Sicherheit bringen, daß die dem Gründer der Akademie untergeschobene Abhandlung in dem philosophischen Einflußbereich der akademischen Sekte entstanden ist. Sollte es so wahrscheinlich werden, daß eine schließlich auch positiv nachweisbare Beziehung des Alkibiades zu der Wirksamkeit eines der Diadochen Platons in der Akademie für die Aufnahme der Schrift unter die Werke des Meisters entscheidend gewesen ist, so wird eine solche Erkenntnis nicht nur die Bestimmung der Abfassungszeit des apokryphen Dialogs der Sache nach mit sich bringen, sondern vor allem auch über die Natur der traditionellen platonischen Schriftensammlung der neun Tetralogien grundsätzliche Klärung verbreiten.

Wenn die bisher einzige monographische Besprechung, die der pseudoplatonische Gebetsdialog gefunden hat,[23]) mit Rücksicht auf die in demselben enthaltene Lobpreisung der ἄγνοια[24]) zu dem Ergebnis gekommen ist, daß ein Kyniker zur Zeit Alexanders den Traktat geschrieben habe, so erweist sich diese Ansicht schon im Hinblick auf das, was bezüglich der μαινόμενοι in der Abhandlung gesagt wird, als unzulänglich. Als Alkibiades dem Sokrates, der an dem Beispiel des Oidipus die Verwerflichkeit des Fluches dartat, vorhält: ἀλλὰ σὺ μέν, ὦ Σώκρατες, μαινόμενον ἄνθρωπον εἴρηκας,[25]) da wird diesem Einwurf des Schülers von seiten des Lehrers durch eine lange Klarlegung des Wesens der μανία begegnet.[26]) Diese

[23]) Den Aufsatz im Trient. Gymn.-Progr. 1870 von B. Andreatta über Alk. d. zw. hat mir Dir. Dr. Heigl freundlichst geschickt.

[24]) 143 C—144 C.

[25]) 138 C.

[26]) 138 C—140 D.

Klarlegung erbringt einerseits den Nachweis, daß der Wahnsinn gar nichts anderes als ἀφροσύνη sei,[27]) betont aber andererseits entschieden, daß die μαινόμενοι nur einen geringen Teil der ἄφρονες ausmachen.[28]) Platon hat als Wahnsinn zwei ganz verschiedene Arten von Seelenzuständen bezeichnet; nach den Ausführungen des Phaidros[29]) wird die μανία sowohl durch menschliche Krankheit, wie durch göttliche Eingebung erzeugt. Die apollinische, die dionysische und die musische,[30]) vor allem aber auch die erotische Extase sind wichtige Begriffe der platonischen Metaphysik; nur der Philosoph ist der glückliche, der von der göttlichen Raserei des Eros besessen ist.[31]) Unter der μανία infolge Krankheit dagegen hat Platon entsprechend der gebräuchlichen Wortbedeutung besonders den wirklichen Irrsinn verstanden.[32]) Wenn sich freilich der Begriff der Seelenkranken in Timaios[33]) so gedehnt findet, daß nicht nur die an der μανία leidenden Menschen, sondern auch alle in der ethischen ἀμαθία befangenen darunter gefaßt sind, so hat damit der akademische Philosoph der Theorie nach eigentlich auf eine reinliche Scheidung der krankhaft und moralisch Irren Verzicht geleistet. Demgemäß scheint es mit der grundsätzlichen Begriffsbestimmung des Wahnsinns, wie sie Platon im Phaidros und Timaios gegeben hat, durchaus vereinbar, daß er gelegentlich in anderen Schriften[34]) die zügellose Leidenschaft μανία genannt hat, und daß schließlich in den Nomoi[35]) dem μαίνεσθαι ὑπὸ νόσων ein μαίνεσθαι διὰ θυμοῦ κακὴν φύσιν gegenübergestellt wird. Bei dieser Sachlage der platonischen Lehre über die μανία ist es offenkundig, daß die Gebetsabhandlung gerade unter dem Einfluß des Platonismus den

---

27) 139 C.

28) 140 C D. — Der Satz 139 C πάντας . . . φαίημεν ist Frage.

29) 265 A.

30) Von ihr handelt der Jon.

31) Vgl. Phaidr. 244 A, 249 D, 256 B, Symp. 218 B.

32) Vgl. Tim. 86 B νόσον μὲν δὴ ψυχῆς ἄνοιαν ξυγχωρητέον, δύο δ᾽ἀνοίας γένη, τὸ μὲν μανίαν, τὸ δὲ ἀμαθίαν. Theait. 157 E.

33) Vgl. nach 86 B f. besonders 88 B.

34) Vgl. Phileb. 45 E τὸ δὲ τῶν ἀφρόνων . . . μέχρι μανίας ἡ σφόδρα ἡδονὴ κατέχουσα. Politik. 310 D, Nom. 783 A, 869 A μανίαις ὀργῆς.

35) 934 D.

Wahnsinn als Zustand der äußersten ἀφροσύνη definieren konnte. Andrerseits steht die bezeichnete Definition des Traktats zweifellos im Gegensatz zu der kynischen und stoischen Philosophie. Die Kyniker und Stoiker haben nicht nur — wie dies ebenso Platon tat[36]) — eine jegliche Geistesverfassung des Nichtweisen für ungesund und krank erklärt, sondern sie gefielen sich auch besonders darin, die Wörter μανία und μαίνεσθαι schließlich ganz ohne Beziehung zu ihrer ursprünglichen Bedeutung zu verwenden. Daß bereits Antisthenes jede ἀνεπιστημοσύνη μανία genannt hat, scheint sicher zu stehen.[37]) Während aber der paradoxe Satz πᾶς ἄφρων μαίνεται von dem ethischen Fanatismus der alexandrinischen Zeit immer unermüdlicher gepredigt wurde, mag der Autor des Alkibiades mit seiner lebhaften Ausführung, daß nur einem Teile der ἄφρονες die Bezeichnung μαινόμενοι zukomme, eben eine ausdrückliche Absage an den Kynismus und Stoicismus seiner Zeit beabsichtigt haben.

Die durch die Begriffsbestimmung der μαινόμενοι gewiesene Spur nach dem gegnerischen Lager, in dem der apokryphe Dialogschreiber seine Feinde suchen wollte, erlaubt ein weiteres Nachgehen und führt schließlich zu interessanten Ausblicken, in wie lebendiger Weise Kyniker und Stoiker zu der Zeit des Pseudo-Platon befehdet wurden. Für die kynische Begriffswelt bestand der Erbfehler des Menschen in dem τῦφος, den Dünkel, den allenthalben zu bekämpfen die vornehmste Aufgabe des rechten Philosophen sei.[38]) Die Mission des kynischen Sokrates erfüllte sich in der Befreiung der Philosophie von der Hoffahrt und Einbildung,[39]) und nichts anderes als den leeren und unverständigen τῦφος hatte das sokratische Erziehungsgeschäft nach kynischer Auffassung von Alki-

[36]) Vgl. neben den oben angeführten Ausführungen des Timaios auch z. B. Gorg. 479 B, 480 C.

[37]) Gegen Antisthenes ist gerichtet Xen. Mem. 3, 9, 6. — Vgl. auch Xen. Symp. 4, 37, Mem. 1, 2, 50.

[38]) Vgl. Clem. Alex. Strom. II, 498 P. Ἀντισθένης μὲν τὴν ἀτοφίαν scil. τέλος τοῦ βίου λέγει.

[39]) Vgl. Plut. d. gen. Socr. 9. 580 B τὸν δὲ τῦφον ὥσπερ τινὰ καπνὸν φιλοσοφίας εἰς τοὺς σοφιστὰς ἀποσκεδάσας (Σωκράτης).

biades zu verscheuchen gedacht.[40]) Der Alkibiades der Gebetsabhandlung dagegen leidet nach der ausdrücklichen Erklärung des Verfassers an der entscheidenden Untugend der μεγαλοψυχία[41]) Diese Einsetzung einer zu verurteilenden μεγαλοψυχία an Stelle des von den Kynikern fanatisch verfolgten τῦφος wirft nun deshalb ein überaus charakteristisches Licht auf die persönlichen Interessen des Pseudo-Platon, weil gerade die μεγαλοψυχία die begeistert gefeierte Grundtugend der kynischen Prediger ist. τοῦ κυνικοῦ μὴ τὸ σχῆμα ἀποδέχου, ἀλλὰ τὴν μεγαλοψυχίαν ζήλου tönt es aus der Spruchsammlung des Sextus;[42]) die feste Burg des kynischen Weisen war sein hochgemuter Sinn.[43]) Daß das von Platon nicht gebrauchte, in den aristotelischen Schriften ebenso wie bei Isokrates und anderen stets durchaus nur in guter Bedeutung angewandte Wort μεγαλοψυχία[44]), in dem Alkibiades einen seltsamen Sinn mit sich führt, ist längst allseitig bemerkt worden.[45]) Die gegebene Deutung polemischer Verwendung des Wortes eröffnet uns die Ausschau auf eine, gegen einen Hauptbegriff der dogmatischen Ethik des Kynismus und der Stoa[46]) gerichtete Kritik, die darum, weil sie jene gepriesene μεγαλοψυχία der ethischen Fanatiker für die gelindeste Art der ἀφροσύνη erklärt,[47]) nichts an Schärfe und Feinheit verliert.

In engem Anschluß an die Erkenntnis, daß die Philosophen der μεγαλοψυχία dem Verfasser des Alkibiades als Feinde galten,

[40]) Vgl. Plut. Alcib. 4 (Ἀλκιβιάδης) λόγων ἀκούσας . . . ἐραστοῦ . . . πιεζοῦντος τὸν κενὸν καὶ ἀνόητον τῦφον.

[41]) 150 C vgl. 140 C.

[42]) Vgl. Elter, Sexti Pyth. sent. Append. 462.

[43]) Vgl. Elter, Clitarchi sent. 98 ἀκρόπολίς ἐστι σοφοῦ μεγαλοψυχία.

[44]) Vgl. Isokr. Euag. 3. 189 Aristot. eth. Nic. 2, 7. 1107 b 22 μεσότης μὲν μεγαλοψυχία, ὑπερβολὴ δὲ χαυνότης τις λεγομένη, ἔλλειψις δὲ μικροψυχία. 4, 7. 1124 a 1 ἔοικε μὲν οὖν ἡ μεγαλοψυχία οἷον κόσμος τις εἶναι τῶν ἀρετῶν. Ps. Plat. defin. 412 E μεγαλοψυχία χρῆσις τοῖς ξυμβαίνουσιν ἀστεία. - Stob. flor. 108, 76. — Über das Wort bei Isokrates und Aristoteles schreibt J. Cook-Wilson, Classic. Review 16 (1902) S. 203.

[45]) Vgl. z. B. Ast, Plat. Leb. u. Schr. S. 446. Stallbaum, Vorr. z. Ausg. S. 341 „qui usus vocabuli et singularis est et per se sanequam mirabilis".

[46]) Über die μεγαλοψυχία in der alten Stoa vgl. Dyroff, Ethik d. a. St. S. 70, 82, 84, 106.

[47]) 140 C.

läßt sich ein weiteres Beispiel der Polemik des Dialogs gegen die Kyniker und Stoiker beschaffen. Der Aristoteles untergeschobene Traktat περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν [48]) enthält die Aufstellung: ἔστι δὲ (ὁ) μεγαλόψυχος . . . ἁπλοῦς . . . τῶι ἤθει καὶ γενναῖος, ἀδικεῖσθαι δυνάμενος καὶ οὐ τιμωρητικός. Das ἀδικεῖσθαι δύνασθαι, die Fähigkeit ein Unrecht ohne Bitterkeit zu ertragen, wurde, seit Sokrates der Flucht aus dem Gefängnis den Tod vorgezogen hatte, von dem sittlich starken Gemüt verlangt. [49]) Wie sehr die nachsokratische Ethik ihr Augenmerk auf den Seelenzustand des Philosophen bei dem Erdulden von Unrecht richtete, zeigt die in paradoxem Ausdruck vorgebrachte zenonische Erklärung, daß der Weise, auch wenn ihm Leid zugefügt werde, keine Schädigung seines Wesens erfahre. [50]) Indem wir es dergestalt uns vor Augen halten, daß es der heißeste Wunsch des kynisch gerichteten Philosophen war, die Unbilden der ihn umgebenden Welt mit Gleichmut ertragen zu lernen, wenden wir jetzt uns zu dem Inhalt der in dem Alkibiades als vorbildlich gepriesenen Gebetsbitte der Lakedaimonier, in welcher die Wünsche des wahren Philosophen samt und sonders beschlossen sein sollen. Der Autor des Alkibiades berichtet von dem Mustergebet der Spartaner: εὐχὴν εὔχονται τὰ καλὰ ἐπὶ τοῖς ἀγαθοῖς τοὺς θεοὺς διδόναι κελεύοντες αὖ σφίσιν αὐτοῖς. πλεῖον δ' οὐδεὶς ἂν ἐκείνων ἀκούσειε. [51]) Die nachträgliche Versicherung des Traktatschreibers, daß in der lakedaimonischen Gottesanrufung auf die Bitte das Schöne zum Guten zu geben, kein weiterer Zusatz folge, wird in ihrer besonderen Tendenz schlagend beleuchtet durch den Bericht Pseudo-Plutarchs von dem Gebet der Spartaner: ταῖς εὐχαῖς προστιθέασι τὸ ἀδικεῖσθαι δύνασθαι. [52]) Demgemäß verfolgen die Worte des Dialogs πλεῖον δ' οὐδεὶς ἂν ἐκείνων ἀκούσειε keineswegs einzig und allein den Zweck, den in der vorhergegangenen Ausführung angeratenen Verzicht auf

---

48) 5. 1250 b 38. Vgl. auch Sen. (Mart.) form. hon. vit. 3, 2 si magnanimus fueris numquam iudicabis contumeliam tibi fieri.

49) Vgl. z. B. Plat. Gorg. 474 B ἀδικεῖν τοῦ ἀδικεῖσθαι κάκιον u. ähnl.

50) Vgl. Wyttenbach zu Plut. Mor. 190 A. Außerdem z. B. Sen. benef. 2, 35, 2, dial. 2.

51) 148 C.

52) Inst. Lac. 26. 239 A.

die Gebetsbitte um besondere Güter im Hinblick auf das lakedaimonische Beispiel noch weiter zu empfehlen, sondern sie sind offenbar zugleich zugespitzt gegen eine kynische Fassung des dorischen Mustergebetes, welche die von der Sekte gefeierte und ebenso anerkannt spartanische[53]) Tugend des ἀδικεῖσθαι δύνασθαι auch in der Gottesanrufung des Stammes berücksichtigt sein ließ.

Die Kritik und Polemik, wie wir sie in einem jeden Teile des Alkibiades gegen die dogmatischen Ethiker gerichtet antrafen, ist in ihrer Herkunft eindeutig. Der Kampf, den Antisthenes und Platon miteinander geführt haben, ist groß und erbittert gewesen, und in der athenischen Akademie war der Geist wach, unbeschadet der oft neuen Bahnen der Wissenschaft das Verhältnis zu den übrigen Philosophenschulen nach der Tradition zu orientieren.[54]) Wenn aber wegen der polemischen Tendenz des Dialogs im Verlauf der Geschichte der akademischen Philosophenschule die mögliche Abfassungszeit desselben gesucht werden muß, so kann andererseits bei richtiger Würdigung des Gesamtinhaltes der Schrift nicht jede Periode der platonischen Nachfolgerschaft für die Datierung in Betracht kommen. Die Kennzeichnung des Verhältnisses zwischen der platonischen Gebetsphilosophie und den Gebetslehren des Pseudo-Platon, die oben gegeben wurde, ließ keinen Zweifel, daß der Schriftsteller bei der Behandlung der wichtigsten Erscheinungsform eines ethisierten religiösen Lebens das eigentlich Religionsphilosophische des Problems kaum gestreift hat. Dementsprechend müssen für die Zeitbestimmung des Alkibiades diejenigen dem Tode Platons folgenden Jahrzehnte unberücksichtigt bleiben, in denen die theologische Metaphysik, wie sie der Meister am Abend seines Lebens besonders gelehrt hatte, ihre Nachwirkung in der Akademie ausübte. Erst als Arkesilas die Gedanken seiner Hörer auf Jugendschriften Platons und auf den sokratischen Kriticismus hinlenkte, mochte die akademische Unterrichtung eine Anregung geben, Sokrates und Alkibiades im Sinne der Aufklärung das Gebet traktieren zu

---

[53]) Das ἀδικεῖσθαι δύνασθαι wird als lakedaimonisch hervorgehoben in Anekdoten bei Laert. Diog. 1, 68. Plut. Apophth. reg. et. duc. 190 A.

[54]) Zu Krantors Polemik gegen die Stoa vgl. Pohlenz, Hermes 39 (1904) S. 17.

lassen. Daß unter dem Einfluß des Arkesilas der Alkibiades verfaßt wurde, scheint in gleicher Weise aus der Gesamtwertung der Behandlung seines eigentlichen Themas wie aus der in ihm vorgefundenen Polemik gegen die ethische Philosophie hervorzugehen. Nach allem, was wir über die kritischen Gegenströmungen der aus dem Kynismus entstehenden Stoa wissen, kann die Tendenz der Gebetsabhandlung, die in der Lehre über die μανία und über die μεγαλοψυχία ebenso wie in der Bemerkung gegen das ἀδικεῖσθαι δύνασθαι sich äußert, nur mit dem Auftreten und mit der Wirksamkeit des Arkesilas erklärt werden. Wenn im Verlauf des erbitterten Streites, den dieser Nachfolger Platons gegen die dogmatischen Ethiker seiner Zeit führte, nach dem Bericht des Numenios Zenon der Kitier geringschätzig gemeint hatte, daß er, „der nicht gekränkt werden könne“,[55]) aus „μεγαλοφροσύνη“[56]) den Gegner schone, so erfahren wir aus dem Dialog Alkibiades die Antwort, die der faszinierende Redner der Akademie mit sokratischer Ironie οὐκ ἄνευ τῆς ἐν τοῖς ὄμμασι φιλοφροσύνης[57]) dem Stoiker gab, daß die beste Art der ἄφρονες die „μεγαλόψυχοι“ seien.

Die bisherigen Vermutungen und Erwägungen, welche die Entstehung des Alkibiades in der Schule des Arkesilas wahrscheinlich machen, finden eine sichere Stütze in der Beobachtung, daß die einzige positive Lehre, die der Überlieferung nach der akademische Skeptiker vertreten hat, dem Verfasser der Gebetsabhandlung nicht fremd ist. In den Sätzen des Dialogs ἆρ' οὐκ ἀναγκαῖόν σοι δοκεῖ εἶναι, ὅταν τι μέλλωμεν ἤτοι πράττειν ἢ λέγειν, οἰηθῆναι δεῖν πρῶτον ἡμᾶς εἰδέναι ἢ τῷ ὄντι εἰδέναι τοῦθ' ὃ ἂν προχειροτέρως μέλλωμεν ἢ λέγειν ἢ πράττειν[58]) und λυσιτελεῖ ἄρα τοῖς πολλοῖς μήτ' εἰδέναι μηδὲν μήτ' οἴεσθαι εἰδέναι, εἴπερ γε μᾶλλον προθυμήσονται πράττειν μὲν ταῦτα, ἅττ' ἂν εἰδῶσιν ἢ οἰηθῶσιν εἰδέναι, πράττοντες δὲ βλάπτεσθαι

---

[55]) Vgl. Euseb. Praep. ev. 14. 733 b.

[56]) Vgl. ebd. 732 d. — An dieser Stelle schreibt Thedinga, de Num. phil. Plat. (Bonn. Diss.) S. 36 den Sinn ändernd μή für μήν, das übrigens in dem einen Hauptarm der Eusebiostradition (über diese vgl. Heikel, de praep. ev. Eus. ed. rat. S. 27) fehlt.

[57]) Vgl. ebd. 730 d.

[58]) 144 D.

τὰ πλείω μᾶλλον ἢ ὠφελεῖσθαι[59]) muß die unbedenkliche Gleichsetzung des οἴεσθαι εἰδέναι mit dem τῷ ὄντι εἰδέναι besonders im Hinblick auf die Doktrin, die in dem wichtigsten literarischen Vorbild der Gebetsabhandlung, in dem platonischen Dialog Alkibiades, über das scheinbare Wissen im Gegensatz zu der wirklichen Erkenntnis zu lesen ist, befremdlich vorkommen. Während für Platon das οἴεσθαι εἰδέναι bei vorhandener ἄγνοια die schlimmste Art dieser ἄγνοια darstellt und als Hauptgrund des Bösen eine seiner lebendigsten ethischen Wertvorstellungen ist,[60]) erscheint in jenen Sätzen der Gebetsabhandlung das οἴεσθαι εἰδέναι neben dem wirklichen εἰδέναι lediglich als ein deskriptiv psychologischer Begriff für die Voraussetzung alles Handelns, dessen Richtigkeit der Erfolg wertet. Von Arkesilas nun wird es ausdrücklich berichtet, daß er den Unterschied zwischen dem εἰδέναι und dem οἴεσθαι εἰδέναι, den Sokrates scharf formuliert hatte, aufhob,[61]) und daß er unbeschadet seines wissenschaftlichen Skeptizismus für die Fragen des praktischen Verhaltens ein Kriterion des wahrscheinlichen Vorteils gelten ließ.[62])

Sollte aber der Umstand, daß der Alkibiades ein Dialog aus der Akademie des Arkesilas war, der eigentliche tatsächliche Grund seiner Aufnahme in die Sammlung der neun Tetralogien Platons gewesen sein, so möchte ein solcher Sachverhalt ein bedeutsames Licht auf die Entstehungsbedingungen und die urkundliche Wichtigkeit dieses platonischen Corpus werfen. Während bei der Epinomis, bei den Logistorici Hipparch und Minos und den übrigen offenbar unechten kleinen Schriften der platonischen Sammlung, von denen in den einleitenden Worten des Aufsatzes gesprochen

---

[59]) 146 D.

[60]) Vgl. Alkib. 117 D τὰ ἁμαρτήματα . . . διὰ ταύτην τὴν ἄγνοιάν ἐστι, τὴν τοῦ μὴ εἰδότα οἴεσθαι εἰδέναι. Soph. 229 C ἀγνοίας . . . μέγα . . καὶ χαλεπὸν . . . εἶδος . . . τὸ μὴ κατειδότα τι δοκεῖν εἰδέναι. Nom. 863 C τὸ δὲ διπλοῦν, ὅταν ἀμαθαίνῃ τις μὴ μόνον ἀγνοίᾳ ξυνεχόμενος, ἀλλὰ καὶ δόξῃ σοφίας, ὡς εἰδὼς παντελῶς περὶ ἃ μηδαμῶς οἶδε. Phileb. 48 C Charm. 167 A. — Vgl. auch, was Sokrates nach Platons Zeugnis in bezug auf sein einziges Wissen sagt Apol. 21 D ἃ μὴ οἶδα, οὐδὲ οἴομαι εἰδέναι. 29 B ἀμαθία ἐστὶν αὕτη ἡ ἐπονείδιστος, ἡ τοῦ οἴεσθαι εἰδέναι, ἃ οὐκ οἶδεν.

[61]) Vgl. Cic. ac. 1, 45.

[62]) Vgl. Sext. Emp. adv. dogm. 1, 158.

wurde, neben den mehr oder weniger hervortretenden Beziehungen zu der platonischen Schule vor allem auch die frühe Abfassungszeit, die platonische Sprache den Irrtum der pseudepigraphischen Überlieferung entschuldigte, konnte durch die Zugehörigkeit gerade des ersichtlich spät abgefaßten Alkibiades zu dem Tetralogiencorpus der Zeugniswert dieser Sammlung für den Umfang des platonischen Schrifttums wesentlich beeinträchtigt erscheinen. Stellt sich nunmehr heraus, daß der Traktat über das Gebet, wenn irgendwo, so in der athenischen Akademie Anrecht auf besondere Schätzung und sorgfältige Überlieferung besaß, so wird die Vorstellung verstärkt sich geltend machen, daß das Corpus der neun Tetralogien eine aus den Archiven der Akademie veranstaltete Kodifizierung des platonischen Nachlasses mit ganz geringen Versehen darstellt. Wenn besonders ein hohes Alter einer solchen akademischen Sammlung der Werke des Schulgründers wahrscheinlich gemacht werden könnte, so dürfte es im Hinblick auf die Hilfsmittel der Urheber des Corpus ebenso als unmöglich zu gelten haben, daß irgend ein wesentlicher Teil desselben zu Unrecht Platon zugeschrieben wäre, wie es unter Berücksichtigung des weniger antiquarischen als philosophischen Zwecks der Kodifizierung als selbstverständlich erachtet werden müßte, daß kleinere, literarisch wertlose, apokryphe Urkunden der akademischen Bibliothek in die Zusammenstellung geraten seien. Daß tatsächlich abgesehen von der besonderen Redaktion des Tetralogiencorpus die Platonüberlieferung in ihrer bestehenden Reichhaltigkeit und Güte dem Institut der Akademie in letzter Linie verdankt wird, haben bereits anderweitige Ausführungen einleuchtend dargestellt.[63]) Die tetralogische Anordnung der platonischen Dialoge aber dürfte schon deshalb in der Akademie zu lokalisieren sein, weil eine bestimmte antike literargeschichtliche Tradition Platon selber diese Art der Ausgabe seiner Werke nachsagte.[64])

---

63) Vgl. Wilamowitz, Die rechtliche Stellung der Philosophenschulen S. 286.

64) Vgl. Laert. Diog. 3, 56 Θρασύλος δέ φησι καὶ κατὰ τὴν τραγικὴν τετραλογίαν ἐκδοῦναι αὐτὸν (i. Πλάτωνα) τοὺς διαλόγους. Proleg. τ. Πλ. φιλ. 24 (Herm. Plat. VI 218) κατὰ τετραλογίαν φασὶν ἐδεδόσθαι αὐτῷ (i. Πλάτωνι) τοὺς διαλόγους κατὰ μίμησιν τῶν τε τραγικῶν καὶ τῶν κωμικῶν. — Die platonischen Tetralogienordnung scheint nach der Überlieferung (Diog. 9, 45) für die Ordnung des

Der von dem Philosophen am Eingang der Dialoggruppe Timaios, Kritias, Hermokrates gegebene Verweis auf ein vorhergegangenes politisches Gespräch und seine Verknüpfung der Trilogie Sophist, Politikos, Philosophos mit dem Theaitet sind für die Überlieferungsordnung seiner sämtlichen Werke bestimmend geworden. Wenn weiterhin gerade die über den Alkibiades angestellte Untersuchung die Überzeugung gekräftigt hat, daß der Inhalt aller neun Tetralogien, soweit er nicht als gut platonisch gelten muß, gut akademisch ist, so wird die Annahme, daß die Akademiker die Vervollständigung des platonischen Schrifttums zu einer Enneade von Tetralogien zu verantworten haben, bei der bekannten Zahlenspekulation der akademischen Sekte[65]) besonders natürlich erscheinen. Rechtfertigen somit mancherlei Anhaltspunkte die Meinung, daß in der Akademie zu Athen das platonische Corpus der neun Tetralogien entstanden ist, so weisen auch wichtige Gründe auf ein sehr hohes Alter dieser Sammlung hin, für deren Vorhandensein urkundliche Bestätigung freilich erst seit Varros Zeit zur Verfügung steht.[66]) Erstlich mag bemerkt werden, daß für die Entstehung des Corpus eine jede Epoche der Akademie nach der Generation des Arkesilas in Anspruch genommen werden darf, wenn anders mit Recht die Abfassung der jüngsten Schrift der Sammlung in die Zeit des Skeptikers gesetzt wurde. Die Überlieferung, daß Aristophanes von Byzanz in Trilogien die platonischen Dialoge zu ordnen versuchte,[67]) setzt der Datierung des Tetralogiencorpus keine Grenze, weil der Vorausgang des um die Rezension Platons sicherlich hoch verdienten Grammatikers bei den mannigfachen Ordnungsversuchen der Dialoge[68]) durch nichts sichergestellt oder auch nur angezeigt wird;

Demokrit-Corpus vorbildlich gewesen zu sein: über die Tetralogien des Didymeischen Demosthenes vgl. Diels-Schubart, Didymus, Kommentar zu Demosthenes, S. XVIII u. XXI.

65) Vgl. Plut. quaest. conv. 9, 14, 2 πᾶσιν ὑμνούμενος τῆς ἐννεάδος ἀριθμὸς ὡς πρῶτος ἀπὸ πρώτου περισσοῦ τετράγωνος ὤν κ. τ. λ. — 9 Musen galt der Thiasos und das Heiligtum der Akademie, vgl. Epin. 991 B: über die Musenzahl sonst vgl. Plut. a. d. ang. Stelle quaest conv. 9, 14, 4 f.

66) Durch Varros Citierweise des Phaidon ling. lat. 7, 37.

67) Vgl. Laert. Diog. 3, 61.

68) Vgl. Diog. 3, 62. Albin isag. 4 (Herm. Plat. VI 149). Proleg. τ. Πλ. φιλ. 26 (Herm. S. 219).

im Gegenteil darf im allgemeinen die Abhängigkeit des alexandrinischen Urteils von einer falschen Tradition bei der Einreihung der Epinomis und des Minos unter die platonischen Dialoge bemerkenswert vorkommen. Alsdann mag hervorgehoben werden, daß man im Altertum mehrfach an dem Zahlenverhältnis der in 9 Tetralogien aufgeteilten 56 kanonischen Dialoge Anstoß genommen hat;[69]) weshalb es nahe liegt, die Einrichtung der Tetralogiensammlung, in welcher Politeia und Nomoi als je ein einziger Dialog zählen, höher als die nun doch in der direkten und indirekten Platonüberlieferung eingebürgert auftretende Zerlegung der beiden größten Dialoge in 22 Bücher hinaufzurücken.[70]) Der entscheidende Grund aber die Aufstellung des Tetralogien-Kanons lange vor die Zeit seiner ersten bezeugten Benutzung durch Varro zu datieren, wird einer sorgfältigen Abwägung der Überlieferung, die im Altertum über den Ursprung des Kanons bestand, zu entnehmen sein. In den Προλεγόμενα τῆς Πλάτωνος φιλοσοφίας[71]) wird auf Grund neuplatonischer Studien und Meinungen die historische und philosophische Berechtigung der tetralogischen Ausgabe der Dialoge geleugnet. Wir lernen aus den hier sich findenden Erörterungen, daß bis in die Zeit der Neuplatoniker eine feste Überlieferung sich erhalten hatte, die nicht nur behauptete. Platon selber habe nach Analogie der Tragödie seine Dialoge in Tetralogien vereinigt, sondern die es auch für ausgemacht hielt, die gesamte uns vorliegende Sammlung der neun vierteiligen Gruppen vom Euthyphron bis zu den Briefen verdanke in allen Einzelheiten ihr Dasein dem eigenen Edititionsgeschäft des Autors: ἵνα οὖν ἐκ τοῦ αὐτοῦ ἄρξηται καὶ εἰς τὸ αὐτὸ λήξῃ τοιαύτῃ ἐχρήσατο τάξει. Fragen wir nun nach dem Alter und dem Ursprung dieser literargeschichtlichen Legende, so ist nach dem Bericht des Laertios Diogenes der

[69]) Vgl. Diog. 3, 57 εἰσὶ ... πάντες αὐτῷ γνήσιοι διάλογοι ἓξ καὶ πεντήκοντα τῆς μὲν Πολιτείας εἰς δέκα διαιρουμένης ... τῶν δὲ Νόμων εἰς δυοκαίδεκα. τετραλογίαι δὲ ἐννέα, ἑνὸς βιβλίου χώραν ἐπεχούσης τῆς Πολιτείας καὶ ἑνὸς τῶν Νόμων. Suid. εισὶ δὲ οἱ γνήσιοι αὐτοῦ διάλογοι πάντες νϛ΄ ... τετραλογίαι δὲ λοιπαὶ θ΄. — Vgl. Birt, Buchw. S. 447, Anm. 3.

[70]) Nach Suidas (Φιλόσοφος) freilich rührt die Bucheinteilung der Nomoi schon von Philippos Opuntios her.

[71]) 25 (Herm. S 218f.).

Platoniker Thrasyllos zur Zeit des Tiberius ein eifriger Vertreter der Überlieferung gewesen, daß Platon sich bei der Komposition seiner Werke nach der tragischen Dichtung gerichtet habe.[72]) Daß freilich Thrasyllos ausdrücklich den platonischen Ursprung der gesamten Tetralogienausgabe verkündigt habe, berichten weder Laertios noch der spätere Albinos; vielmehr tritt als Urheber und Echtheitsbürge des ganzen vom Euthyphron bis zu den Briefen laufenden Corpus bei Laertios und Albinos unter Zurückstellung des auf Platon hinweisenden Momentes der tetralogischen Anordnung Thrasyllos selber mit Derkyllides und anderen in die Schranken.[73]) Weil indes die viergliedrige Anordnung der Dialoge in der gesamten Überlieferung mit der Edition der neunteiligen Sammlung unlösbar zusammenhängt, so hat offenbar auch schon Thrasyllos die Zurückführung der Ausgabe des uns vorliegenden Corpus auf Platon gekannt; bereits zu Beginn unserer Zeitrechnung haftete an der Dialogsammlung unsrer Oxforder und Pariser Handschriften die Legende, sie sei von Platon selber in der Akademie besorgt. Ob nun weiterhin noch Thrasyll diese Kunde in ihrem ganzen Umfang gläubig hingenommen hat, kann bei dem widerspruchsvollen Bericht unsrer Quelle, des Laertios, nicht sicher erkannt werden. Falls in Wahrheit Thrasyllos gelegentlich meinte, εἴπερ οἱ Ἀντερασταὶ Πλάτωνός εἰσι,[74]) so wird der für eine lange Zeit traditionelle Begründer unsres Tetralogiencorpus vielmehr als erster zaghafter Vorläufer der entschiedenen neuplatonischen Kritik an der ehrwürdigen Überlieferung von dem platonischen Ursprung der Sammlung zu betrachten sein. — Es ist aber offenkundig, daß ein solcher Sachverhalt antiker Tradition über die Entstehung des Kanons uns zwingt, nach einer möglichst frühen Ansetzung seiner Abfassungszeit hinzudrängen. Wenn das jüngste Glied der Sammlung noch

[72]) S. oben Anm. 64.

[73]) Vgl. Laert. Diog. 3, 57 πρώτην μὲν οὖν τετραλογίαν τίθησι (i. Θρασύλος) κ. τ. λ.. — 3, 61 καὶ οὗτος μὲν οὕτω διαιρεῖ καί τινες. — 9, 45 τά δὲ βιβλί' αὐτοῦ (Δημοκρίτου) καὶ Θρασύλος ἀναγέγραφε κατὰ τάξιν οὕτως ὡσπερεὶ καὶ τὰ Πλάτωνος κατὰ τετραλογίαν. Albin. isag. 4 (S. 149) ταύτης τῆς δόξης εἰσὶ Δερκυλλίδης καὶ Θράσυλλος.

[74]) Vgl. Diog. 9, 37. Derselbe Diog. berichtet von Thrasyll 3, 57 εἰσὶ τοίνον, φησίν, οἱ πάντες αὐτῷ γνήσιοι διάλογοι ἓξ καὶ πεντήκοντα κ. τ. λ.

dem dritten Jahrhundert angehört, so steht andrerseits aus allgemeinen Gründen nichts im Wege, nach der Zeit des Kallimachos den athenischen Akademikern Interesse für eine Buchung und Ordnung des literarischen Nachlasses ihres Schulgründers zuzutrauen. Unter den Diadochen Platons ist den Berichten nach für Arkesilas die Beschäftigung mit der Literatur der Vergangenheit besonders charakteristisch, gerade er wird im Zusammenhang mit den Büchern Platons genannt.[75] Vielleicht war sein Einfluß auf die Schüler auch hierin bedeutungsvoll. Als die dem Skeptiker folgende Generation sich zuerst dessen bewußt ward, daß der neue Meister sie andere Bahnen als die Platons gewiesen hatte, da besann man sich zugleich der Pflicht, die Erbschaft des Mannes, dessen Gastrecht man in der Akademie genoß, abgeschlossen sicherzustellen; so sammelte man die Werke des jetzt toten Platon in das Corpus der neun Tetralogien und bewahrte die Bibel aller spiritualistischen Metaphysik, an die man selbst nicht mehr glaubte, dem Gedächtnis der Enkel.

---

[75]) Vgl. Diog. 4, 32 (Ἀρκεσίλαος) καὶ τὰ βιβλία ἐκέκτητο αὐτοῦ (i. Πλάτωνος).

XX.

Beiträge zur Kenntnis Shaftesburys.

Von

Paul Ziertmann in Steglitz bei Berlin.

I.

Bei eingehenderen Forschungen über Shaftesbury habe ich eine ganze Reihe von bisher kaum oder gar nicht beachteten Dokumenten gefunden, die für die Erkenntnis der historischen Stellung, der Lehre, Persönlichkeit und der Entwicklung des Philosophen von Wichtigkeit sind. Darüber möchte ich im folgenden einiges mitteilen, zuvor jedoch ein paar Bemerkungen über die Quellen zur Kenntnis Shaftesburys und eine Bibliographie seiner Schriften zusammenstellen.

Quellen.

Fast alle Schriftstücke, die ich mitzuteilen habe, stammen aus Shaftesburys literarischem Nachlaß. Dieser befand sich bis zum Anfang der 70er Jahre des 19. Jahrhunderts im Besitze der Familie und wurde dann von dem letzten Grafen mit den gesamten Familienpapieren dem Record Office in London überlassen, wo er sich noch befindet. Diese „Shaftesbury Papers“ sind katalogisiert von (oder unter Aufsicht von) Mr. Noël Sainsbury und der Katalog ist gedruckt.[1] Sektion V[2]) enthält die Papiere des

[1]) The 33rd Report of the Deputy Keeper of the Public Records. London 1872. Appendix No. 3. Die Reports von 1873 und 1874 enthalten einige Nachträge.

[2]) Aus den ersten Sektionen, welche die Papiere des ersten Grafen, des Kanzlers Karls II., enthalten, hat W. D. Christie (A. A. First Earl of Sh. Memoirs, letters, and speeches, London 1859) vieles publiziert.

dritten Grafen, des Philosophen. Aus ihnen ist folgendes veröffentlicht:

1. von Thomas Birch in der Biographie Sh.s in dem (nach Bayles Dictionnaire gearbeiteten) General Dictionary (1734—41) einige Briefe und eine Reihe von Anmerkungen zu Horaz, deren Mss. aber jetzt nicht mehr im Nachlaß zu sein scheinen. — Diese Biographie beruht auf einem jetzt von Rand (p. XVI ff. s. u.) aus die Shaft. Pap. publizierten Entwurf des vierten Grafen, der bei der Zusammenstellung den auch uns vorliegenden Nachlaß und vielleicht Mitteilungen älterer Personen benutzt hat; denn er selbst konnte keine Erinnerung an seinen Vater bewahrt haben, da er bei dessen Tode erst zwei Jahre alt war. Der Bericht ist nicht objektiv: „The single end proposed in these few sheets is, by giving the character and sentiments of the author of the Characteristics, as they really were, to take off some ill impressions which well-meaning persons may possibly have received from many calumnies which have been cast upon him.“ Rand p. XVII, und p. XVIII: „And as this short account will give a view of his real opinion of our national church and religion, il may possibly be a means to explain those passages in his writings, which have by some been greatly misapprehended.“ Shaftesbury soll also aus der bösen Nachbarschaft der Deisten und Freidenker entfernt werden; ebenso sind andere Seiten, der Sitte der Zeit, der es auf genaue Charakteristik nicht so sehr ankam, gemäß, in möglichst günstiges Licht gerückt. Auch Einzelheiten sind ungenau, so z. B. p. XXIII Anm. 2. — Die Angaben der Biographie Birchs wie des ihr zugrunde liegenden Entwurfs des vierten Grafen sind nicht immer zuverlässig und ohne Kontrolle nicht anzunehmen. Trotzdem ist die Biographie des General Dictionary mit den gleich zu erwähnenden Briefen die Grundlage aller Nachrichten, die sich bis auf Hatch und Fowler (s. u.) in der Literatur des 18. und 19. Jahrhunderts über das Leben und die Persönlichkeit des Philosophen finden: diese Nachrichten können also außer Betracht bleiben, wenn ihre Grundlage, der Entwurf und die daraus gearbeitete Biographie des Gen. Dict. benutzt wird.

2. 1870 von Walter M. Hatch im Anhang seiner unvollendeten Ausgabe der „Characteristics“ (s. u.)

a) ein langer Brief Shaftesburys über den falschen Enthusiasmus, an seinen Bruder Maurice gerichtet und datiert 19. Jan. 1701/2. — Auf diesen Brief ist später im Zusammenhang zurückzukommen.

b) zu der Explanation of the engravings in the first volume (die Vignetten sind reproduziert) ist der Nachlaß benutzt.

3. 1882 von Thomas Fowler[3]) eine ganze Reihe von Briefstücken o. ä. Fowlers Buch ist die einzige Biographie Shaftesburys, zuverlässig und aus den Quellen gearbeitet, die jedoch nicht in genügendem Umfang und vor allem nicht zur Erforschung des Entwicklungsganges und der genauen historischen Stellung des Philosophen benutzt sind. Bis auf Fowler war die einzige Quelle die Skizze des Lebens Sh.s von Th. Birch im General Dictionary.

4. 1900 von Benjamin Rand (s. u.) zwei Ms. Bände philosophischer Tagebücher und 147 Briefe Sh.s. (Außerdem die eben erwähnte biographische Skizze von seinem Sohne mit den Änderungen, die vor dem Drucke daran vorgenommen worden sind.)

Diese umfangreiche Publikation ist sehr dankenswert und bildet zusammen mit der neuen Ausgabe der „Characteristics" von John M. Robertson (nach der hier stets zitiert wird: Näheres s. u.) die Grundlage für das Studium Shaftesburys, ja ermöglicht es erst. Um so mehr ist zu bedauern, daß sie bei gänzlichem Mangel an philologischer Technik unternommen ist. Nur einiges, um dies zu erhärten: Bei ganz wenigen der veröffentlichten Stücke wird die Katalognummer angegeben; es wird nichts davon gesagt, daß sich noch ca. 125 in diesen Band nicht aufgenommene Briefe im Nachlaß befinden, die gewiß zum großen Teil nur von geringer, zum Teil aber auch von hervorragender Bedeutung für die Kenntnis Sh.'s sind: warum sind nicht wenigstens die letzteren, sehr leicht kenntlichen mitpubliziert? Weiter: In den Tagebüchern (272 S.) ist nur ein- oder zweimal angegeben, zu welcher Zeit die betreffende Stelle geschrieben ist — obwohl Shaftesbury dies bei allen sorgfältig vermerkt hat; große Stücke sind unter andere als die vom Autor bestimmten Überschriften oder

[3]) Shaftesbury & Hutcheson, London 1882 (in „English Philosophers").

in andere Reihenfolge gebracht, ohne daß ein ersichtlicher Grund dafür vorhanden wäre, und häufig sind die griechischen Motti der einzelnen Gruppen unvollständig wiedergegeben. Ein Register, ohne das gerade solche Bücher kaum zu benutzen sind, fehlt. Es ist schade, daß das interessante Buch so schlecht gemacht ist.

Aus anderen Quellen als den Shaftesbury Papers im Record Office ist in neuerer Zeit veröffentlicht worden:

1. von T. Forster (s. u.) aus dem jetzt verschollenen Nachlaß des Rotterdamer Kaufmanns Thomas Furley, eines Freundes von Locke und Shaftesbury, 57 meist an Furley gerichtete Briefe größtenteils politischen Inhalts.

2. aus einer englischen Privatsammlung die bei Rand gedruckten 10 Briefe Shaftesburys an Locke.

Ich vermute noch an einigen anderen Orten Mss., konnte jedoch bis jetzt keine weiteren Nachforschungen anstellen.[4])

Was ich zur Ergänzung des bisher Bekannten zu bringen habe, besteht in Briefen, gelegentlichen kleineren oder größeren Reflexionen und einigen Aufsätzen und Studien, von denen mir die ästhetischen von besonderem Interesse zu sein scheinen, sowie in biographischen Dokumenten. Es soll versucht werden, diese Dinge in psychologischen Zusammenhang untereinander und mit den Werken zu bringen, und dann die historische Stellung des Philosophen genau zu erforschen.

Bibliographie.

Im folgenden wird in den einzelnen Abteilungen chronologisch aufgeführt, was mir an Einzel- und Gesamtausgaben, an Briefen u. ä., sowie an Übersetzungen von Schriften Shaftesburys bekannt geworden ist.

I. Einzelausgaben.

1. 1698: Select Sermons of Dr. Whichcot. In Two Parts Mat. XI. 15. He that hath Ears to hear, let him hear

[4]) In Oxford, Cambridge und Paris befinden sich keine, im Britischen Museum einige Kleinigkeiten.

London: Printed for Awnsham and John Churchill, at the Black Swan, in Pater-Noster-Row. MDCXCVIII. Brit. Mus. 688. e. 12.

Dem Titelblatt gegenüber findet sich folgende handschriftliche Bemerkung: „Mem. Mr. Churchill the Bookseller, mentioned in the Title-Page told me in April 1724 that the Lord Shaftesbury, Author of the Charakteristicks, was the Publisher of these Sermons and, as he believed, wrote the preface. Ap. 1724 M. Raper.“

2. 1742: Dasselbe Edinburgh. Printed by T. W. & T. Ruddimans for G. Hamilton & J. Balfour, & sold at their skop opposite to the Parliament-Close, 1742. Brit. Mus. 4454. bb.

Am Schluß ist ein Gebet Whichcots beigefügt. In der Vorrede von dem Herausgeber Will. Wishart (College of Edinburgh) heißt es p. XVIII: „The first Publication of this Book we owe to a late Noble Author (Earl of Shaftesbury, Author of the Characteristicks, etc.) pretty well known by his own Performances; who having very providentially met with the Manuscript, was so much taken with it, that he revised it, put it to the Press, and wrote the following Preface to it. This, to such as are acquainted with his other Writings, will appear abundantly credible from the Sentiments & Style of the Preface itself; and I have been well assur'd of the fact from very good hands.

Vgl. Chambers, The gen. Biogr. Dict. New Ed. Vol. X London 1813 p. 224. „This curious fact was some years ago ascertained on the authority of Dr. Huntingford, the present bishop of Gloucester, who had his information from James Harris, esq. of Salisbury, son to a sister of the earl of Shaftesbury. Her brother dictated the preface to this lady . . . . . Dr. Huntingford's account was communicated to the last edition of the Biogr. Brit.; & in a copy of this volume now before us, the same is written on the fly leaf, as communicated by Dr. Huntingford to the then owner of the volume, the late Dr. Chelzum.“

Der Sohn berichtet (Rand p. XXVI): My father „had also a great respect for many of the writings of our best Divines, particularly those of Dr. Whichcote, since by his means two volumes

of sermons were published from copies, which had been taken down in shorthand as that great man delivered them."

Unter den Shaft. Pap. (Sect. V. cont. 16, 17) befinden sich in der Tat zwei Ms. Bde. in 12° mit Predigten Whichcots (z. T. in einer mir unleserlichen Stenographie, z. T. in Kurrentschrift), versehen mit redaktionellen Bemerkungen von Sh.s Hand. Der Inhalt des Druckes und der Ms. Bde. scheint sich nur zum Teil zu decken.

Nach dem Erwähnten kann man wohl als sicher annehmen, daß Sh. der Herausgeber der Predigten Whichcots ist. Diese Feststellung ist insofern von Belang, als dadurch eine Verbindung Sh.s mit den Cambridger Platonisten, zu denen Whichcot gehört, nachgewiesen ist.

3. 1699: An Inquiry concerning Virtue, in Two Discourses; viz. I. Of Virtue, and the belief of a Deity. II. Of the Obligations to Virtue. Honestum igitur id intelligimus, quod tale est, ut, detractâ omni utilitate, sine ullis praemiis fructibusve, per seipsum possit jure laudari. Quod quale sit, non tam definitione, quâ sum usus, intelligi potest (quamquam aliquantum potest) quam communi omnium judicio, & optimi cuiusque studiis, atque factis: qui permulta ob eam unam causam faciunt, quia decet, quia rectum, quia honestum est; etsi nullum consecuturum emolumentum vident. — Cic. de Fin. B. & M. Lib. 2. London, Printed for A. Bell in Cornhil, E. Castle near Whitehall, and S. Buckley in Fleetstreet. M.DC. XC. IX. Brit. Mus. 8403. ddd. 9 (erworben 18. Dez. 1869).

Die Abhandlung soll von Toland ohne oder gegen den Willen des Verfassers herausgegeben und die ganze Auflage von diesem aufgekauft worden sein. Jedenfalls blieb sie unbekannt und ohne jede Wirkung (s. Rand p. XXIII, Fowler p. 15, Char. II p. 273).

Auf dem Vorsatzpapier des Exemplars im Brit. Mus. steht folgende handschriftliche Bemerkung: „This first Edition of Ld. Shaftesbury's Enq.y into Virtue is now scarce, & it is become particularly valuable by an Observation of Dr. Blair's, in his Lectures on Rhethoric; who remarks, that by comparing it with the

corrected edition of the same treatise, as it now stands in his works, we see one of the most usefull & curious Examples of the Linio Labour (?)."

Seitdem ist eine Vergleichung dieser mit den späteren Ausgaben nicht wieder vorgenommen. Beide Ausgaben sind sehr voneinander verschieden, und die Abweichungen bieten Material für die Erkenntnis der Entwicklung des Autors. (Vgl. Fowler p. 15 Rand p. XXIII.)

Lowndes, The Bibliographer's Manual, VII, Ldn. 1861. p. 2251 erwähnt eine Ausgabe von 1709, von der sonst nichts festzustellen ist. (S. Fowler p. 31.)

4. 1705: The Sociable Enthusiast; a Philosophical Adventure Written to Palemon. Shaft. Pap. Bundle 24 No. 5 (s. Rand S. 336 ff.).

Dies ist die erste Ausgabe („a private impression" s. u.) der Rhapsodie. Die beiden wichtigsten Abhandlungen Sh.'s, die „Inquiry" und die Rhapsodie, sind also auch die beiden frühesten.

Ein anderes Exemplar (Bdle. 24 No. 4) dieser Ausgabe von 1705, das wohl als Vorlage für den Druck der zweiten (1709 s. u.) gedient hat, enthält in Sh.'s Handschrift ziemlich viele Änderungen am Text, die dann in die späteren Auflagen übergegangen sind. Der Titel lautet wie später, nur folgen die Worte: „By a Sceptick", sind jedoch wieder durchstrichen.

Darauf folgt (hs.):

Advertisement (Ms., und 1709?).

What this Piece is, the Title shews: Whom it was writt by or how it came to be published, is a Matter wholly indifferent to the Publick, & nothing at all to the Merits of the Piece itself. As for the Characters & Incidents; they are neither wholly feign'd, nor wholly true: but according to the Liberty allow'd in the way of Dialogue the principal Matters are founded upon Truth; & the

[5]) „Both in the Extremes" durchstrichen.

[6]) „Who aims at nothing higher in Philosophy than" durchstrichen.

[7]) Von hier ab durchstrichen.

rest as like as may be. 'Tis a Sceptick recites: & the Hero of the Piece passes for an Enthusiast.[5]) If a perfect Character be wanting; 'tis same Case here, as with the Poets in some of their best Pieces. And this is a sufficient Warrant for the Author[6]) of a Philosophical Romance. [7])For bring Philosophy into civil Conversation among the better sort & rescue it from the imposing Jargon & barbarous Terms of Art with which commonly it is surrounded, will be looked upon, no doubt as a romantick Enterprize.

5. 1708: A Letter concerning Enthusiasm, to My Lord ***** London, Printed for J. Morphew near Stationers-Hall. M. DCC. VIII. Brit. Mus. 702. f. 3 (1).

Enthält eine kurze, in die Char. nicht aufgenommene Vorrede:

To the Reader.

This Letter must have been written, as plainly appears, about the middle or latter end of last Summer; and in all probability was designed to be kept private. But tho' it came afterwards to be seen abroad in several Hands, the Printer cou'd not obtain his Copy till very lately, or you had had it more in season.

Daß die Zeitangabe „about the middle or latter end of last Summer“ sich auf den Sommer 1707 bezieht, geht mit Sicherheit aus folgendem hervor:

1. Am 12. Juli 1708 schickt Sh. den oben erwähnten Druck des Briefes an seinen Freund Somers (s. Rand p. 386).

2. Im Sommer 1707 bereits hatte er demselben das Manuskript anonym geschickt, wie sich aus einem nicht gedruckten Briefe ergibt, in dem Sh. Somers dringend um Geheimhaltung des Manuskripts bittet. Der Eingang des Briefes (nach Shaft. Pap. Sect. V. cont. 4., einer Abschrift) lautet:

„March 1708. M. Ld.

Your Enthusiastick Friend in the midst of all this confusion of publick affairs interrupts you with a long story which however you may chuse whether you will read now or another time: the conclusion being only to begg you that you wou'd be pleased to conceal or burn his letter concerning Enthusiasm which he sent to you at your return last summer to B—r.

'Twas his misfortune in that Letter the enjoyning you Secrecy which if he had done, he knows by good Experience he had been safe. For so, he is sure, he still is, as to some former Enthusiasms of his; particularly what he writ you in this same borrowd hand, when he sent you another Piece of Enthusiasm (a bound book[8]) a year or two before" etc. Es folgt nun die Bitte, den Brief über den Enthusiasmus, den, wie Sh. zufällig erfahren, Somers einigen Freunden mitgeteilt hatte, geheim zu halten. Der Brief über den Enthusiasmus ist also wohl zweifellos etwa Jahre später als die Rhapsody entstanden.

6. 1709: The Moralists appeared January 1709 (Biogr. Brit. 2. Ed. IV, 269).

Diese Ausgabe ist mir nicht zu Gesicht gekommen.

Zur letzten Zeile des Titelblattes bemerkt Sh. im Handexemplar der 1. Ausgabe der Characteristics (s. u.): „That in the particular Title Pages of the four preceeding Treatises 'tis said Printed first in the Year etc. But here, because of a private Impression which preceded 'tis said only Published in the Year etc." (s. o.).

7. 1709: Sensus Communis: an Essay on the Freedom of Wit and Humour. In a Letter to a Friend. — Hàc urget Lupus, hâc Canis. — Horat. Sat 2 Lib. 2. London, Printed for Egbert Langer at the Post-Office in Fleetstreet. M. DCC. IX. Brit. Mus. 11825. cc.

Appeared May 1709 (Biogr. Brit. 2. Ed. IV, 269).

In der französischen Übersetzung (Haag 1710, s. u.) heißt es Préface p. I: „Il y a six ou sept mois que l'ouvrage que je vous donne ici, paroit en Anglois, et j'ai oui direqu'on en a déja fait deux Editions." Ich habe sonst keine Spur einer 2. Ed. gefunden.

8. 1710: Soliloquy: or, Advice to an Author. — Nec Te quaesiveris extra. Pers. Sat. I. London, Printed for John Morphew near Stationers-Hall, M. DCC. X. Brit. Mus. 1087 c. 24. (4).

Zwischen der Angabe des Druckers und dem Motto ist ein kleines Ornament angebracht, das mit dem auf dem Titelblatt des

[8]) Hiermit kann wohl nur die Rhapsodie gemeint sein (s. Rand p. 336.)

Letter conc. Enth. übereinstimmt. Beide sind aus derselben Offizin hervorgegangen.

Die folgende Vorrede des Büchelchens ist in die Char. nicht aufgenommen worden:

The Printer to the Reader.

'T won'd be in vain for me to protest to You, that it is I, my self (the true and lawful Printer of these Papers) who, by these Presents, address you, in my own proper Sense and Words. You will neither believe I write what I write, or think what I think. For 'tis the Misfortune of Us Printers; that having so freely accommodated our Authors with our Name and Person, we have neither left us for our private Use, nor are supposed to have any Speech, or Utterance of our own. You may therefore be assur'd, as well as You possibly can be, upon my Testimony, that the following Piece, with which I present you, is only a Preliminary Discourse to a more elaborate Treatise: and that if this Taste I have given You, of the Genius of my Author, be found pleasing; I shall further oblige You, and my self, by publishing the intire Work, in a very short Time.

Vgl. hierzu den Anfang des Kommentars zur Inquiry conc. Virtue (Misc. IV. Characteristics ed. Robertson II p. 273). . . . the second volume, „to which the three pieces of his first (s. u.) appear preparatory. That they were really so designed, the advertisement of the first edition of his Soliloquy is a sufficient proof. He took occasion there, in a line or two, under the name of his printer, or (as he otherwise calls him) his amanuensis, to prepare us for a more elaborate and methodical piece which was to follow. We have this system now before us" (d. h. die Char.).

Die Vorrede der „Soliloquy" ist also von Shaftesbury, nicht von dem Drucker, und deutet auf die geplanten Char. hin.

9. 1713: A Notion of the Historical Draught or Tabulature of the Judgment of Hercules, According to Prodicus, Lib. II. Xen. de Mem. Soc. — Potiores Herculis aerumnas credat, saevosque Labores, Et Venere, & coenis, & pluma Sardanapali. Juvenal. Sat. 10. Printed in the Year M. DCC. XIII. Brit. Mus. 527. K. 13 (2).

S. Rand p. 493. Den Essay hatte Sh. ursprünglich in französischer Sprache geschrieben und bei einigen Freunden zirkulieren lassen; ein Druck dieser Fassung ist mir nicht bekannt geworden. Die englische Übersetzung ist wohl von Sh. selbst. Von der französischen und der englischen Fassung befinden sich je einige hs. Kopien im Nachlaß.

10. 1728: A Letter concerning Design (s. u.), in „The Present State of the Republick of Letters“ Bd. 1, London 1728. Eine Sonderausgabe dieses Briefes ist mir nicht bekannt geworden. Zum erstenmal erscheint er gedruckt in der 2. Ausgabe der Char. (s. u.).

II. Ausgaben der „Characteristics“.

1. 1711: Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times. In Three Volumes. Vol. I. A Letter conc. Enthusiasm; Sensus communis; Soliloquy. Vol. II. An Inquiry conc. Virtue; The Moralists. Vol. III. Miscellaneous Reflections on the said Treatises, and other critical Subjects. Vignette. Anno 1711. 8°. Brit. Mus. 527. k. 16. Anonym.

Auf die Vorrede folgt eine später weggelassene Bemerkung:

„Note, that if int his joint-Edition our Author appears somewhat transformed, by his new Dress of Greek and Latin Quotations; 'tis Margin alone, which makes the difference: His Page stands much as before. Nor needs the Reader trouble himself with the rest; unless he has the Curiosity to examine whether the Author has produced good Authoritys fo what he had before presumed to advance.“ Den Citaten sind Stellenangaben beigefügt.

Bd. I der Char. enthält die oben angeführten Nummern 5, 6, 8 mit wenigen und ganz unwesentlichen Änderungen, die außer Betracht bleiben können. Bd. II enthält No. 3 und 7, jedoch mit vielen und großen Änderungen, von denen besonders die von 3 nicht außer acht zu lassen sind. Bd. III enthält 5 Gruppen von „Miscellanies“, d. s. Reflexionen über die vorhergehenden Stücke, sowie ein sehr genaues, vom Autor selbst hergestelltes Re-

gister zu den 3 Bänden. — Macht man den zweiten Band zum ersten, so ist die Reihenfolge der Abhandlungen genau die ihrer Entstehung.

2. 1714: Characteristicks etc. The Second Edition Corrected. By the Right Honourable Anthony Earl of Shaftesbury. Vignette (dieselbe wie bei der 1. Ed.). M. DCC. XIV. 8°. Brit. Mus. 231. g. 1—3. Ausgabe letzter Hand.

In dieser zweiten Ausgabe sind sämtliche in den Text des Handexemplars der ersten Ausgabe (Brit. Mus. 628. g. 19—21) eingetragene Änderungen berücksichtigt. Sie bestehen in leichten Änderungen der Satzkonstruktion, des Ausdrucks o. ä., sind durchaus unwesentlich und nicht sehr häufig. Hin und wieder sind neue Hinweise auf Stellen der Char. beigefügt, und das Register ist noch ausführlicher geworden. Außerdem ist die Ausgabe um zwei Essays vermehrt:

Treatise VII: The Judgment of Hercules etc. Printed in the Year M.DCC.XIII. (s. o. 9). Unter dem Motto ist ein sehr schön ausgeführter Stich, das Urteil des Hercules darstellend (nach dem Gemälde des Paulo de Matthais).

Erscheint von jetzt ab in allen Ausgaben und stimmt mit dem Druck von 1713 nahezu überein (es sind ein paar Anmerkungen und einigen Zitaten die Stellen beigefügt).

A Letter concerning the Art, or Science of Design, Written from Italy, on the occasion of the Judgment of Hercules, to My Lord ****

— — Ante omnia Musae. Virg. Georg. Lib. 2.

Der Brief ist an Somers gerichtet.

Diese beiden Stücke (die in der neuen Ausgabe der Char. von J. M. Robertson leider nicht abgedruckt sind) sollten zusammen mit anderen Studien in ein geplantes ästhetisches Werk, betitelt: „Second Characters“, aufgenommen werden, dessen Vollendung jedoch der Tod des Autors unmöglich machte.

Die zweite Ausgabe hat auch ein sicherlich idealisiertes Bild des Philosophen in ganzer Figur (nach einem Gemälde von J. Closterman, reproduziert bei Rand, 1900) und neue von Sim. Gribelin sehr fein gestochene allegorische Vignetten erhalten, in denen kleine

Zahlen auf bezügliche Stellen der Char. verweisen (das Bild und die Vignetten des 1. Bandes sind reproduziert und erläutert von Hatch 1870, s. u.).

3. 1723: Characteristicks etc. The Third Edition M. DCC. XXIII. 8°.

4. 1727: — — The Fourth Edition M.DCC.XXVII. 8°.

In diesen beiden Ausgaben ist der Letter conc. Design nicht enthalten. s. Rand p. XXIX: The Letter conc. Desige Sill 1732 „unaccountably suppressed by his executors, shough it was his express direction to have it priuted". s. Abt. I No. 10 dieser Biographie.

5. 1732: — — The Fifth Edition, Corrected. With the Addition of a Letter concerning Design M.DCC.XXXII. 8°.

Brit. Mus. G. 2402—4 enthält folgende Notiz: James Harris his Book, given him by the Rt. Hon:ble Anthony Earl of Shaftesbury, Son to the Noble Author, Feb: 1732.

In Band 1 ist vorne ein Blatt eingeklebt mit einem hs. Zitat aus Dr. Watts Sup. to the Art of Logick p (Seiten- oder §-No., nicht zu lesen).

I much question whether several of the Rhapsodies called the Char. wod ever have survived the 1st Edition, if they had not discovered so strong a Tincture of Infidelity & now & then cast out a prophane sneer at our holy Religion. I have sometimes indeed been ready to wonder how a Book in the main so losely written shod ever obtain so many Readers amongst Men of Sense. Surely they must be conscious in the perusal that sometimes a patrician may write as idly as a man of Plebeian rank, & trifle as much as an old School-Man, tho' it is in another form. — I am forced to say there are few Books which ever I read, which made any pretences to a great Genius, from which I recieved (sic) so little valuable knowledge as from those Treatises.— There is indeed amongst them a lively pertness a parade of Literature, & much of what some folks now a Days call Politeness; but it is hard, that we shod be bound to admire all the Reveries of this Author on the Penalty of being unfashionable.

Die Ausgaben 2—5 stimmen, von dem Letter conc. Design abgesehen, bis auf die Paginierung genau überein. Sie enthalten am Schluß des 3. Bandes die Bemerkung: Printed by John Darby in Bartholomew-Close, London. Jahreszahl.

6. 1733: Char. etc. London 1733. 12° (ohne Letter conc. Design und ohne die Stiche). Ein Nachdruck; der Drucker nennt sich nicht.

7. 1737: Char. etc. The Sixth Edition etc. M.DCC.XXVII. 8°. Stimmt mit 2—5 bis auf die Paginierung genau überein. M.DCC.XXXVII. Printed by James Purser in Bartholomew-Close, London. Brit. Mus. 527. l. 3—5.

Im 1. Bande steht die Notiz: Tho. Birch Apr. 20. 1739. Ex dono honoratissimi Comitis Shaftesburiensis Filii Authoris.

8. 1743—45: Char. etc. (London?) Bd. 1: 1744; Bd. 2: 1743; Bd. 3: 1745. 12°. Brit. Mus. 8408.aa. 13.

Drucker und Druckort sind nicht angegeben. Ohne den Letter conc. Design und die Vignetten.

9. 1749: Char. etc. 1749. 12°. Brit. Mus. 722.a. 9.

Ich habe nur den 1. Band gesehen, ohne Vignetten (nur die des Titelblattes ist beibehalten, doch mit der Unterschrift: Ravenet Sculp.).

(1750: Char. etc. London 1750. 1 vol. 12° nach Lowndes.

Ich habe von dieser Ausgabe sonst nichts gefunden.)

10. 1758: Char. etc. 4 vols. Glasgow 1758. 12°.

Im 4. Band sind die bis dahin erschienenen Briefe (s. u.) und die Vorrede zur Whichcot's Sermons zusammengedruckt. Es ist dies also die vollständigste aller Ausgaben.

(Char. etc. London 1767. 12°. Nach Lowndes.

Ich habe diese Ausgabe nicht gesehen.)

11. 1773: Char. etc. The Fifth Edition. Birmingham: Printed by John Baskerville. M.D.CC.LXXIII. 8°.

Stimmt mit den Ausgaben 2—5 fast bis auf die Paginierung genau überein, ist aber nicht mit demselben Satz gedruckt; enthält auch die Stiche und den Letter conc. Design.

(Char. etc. London 1789. 12°. Nach Lowndes.

Ist mir sonst nicht bekannt geworden. Ich weiß nicht, ob die Angaben bei Lowndes ganz zuverlässig sind.)

12. 1790: Char. etc. With a collection of letters. Basil: Printed for J. J. Tourneisen; and D. L. Legrand. M.DCC.XC. 8°.

Der 1. Band enthält auch die bis dahin publizierten Briefe des Autors, wie No. 10.

13. 1870: Char. etc. Edited with marginal analysis, Notes and Illustrations by Rev. Walter M. Hatch. In three Volumes. London 1870 (erschienen 1869). 8°.

Von dieser Ausgabe ist leider nur der 1. Band vollendet; der Herausgeber starb kurz nach dessen Erscheinen. Die Widmung lautet:

„This Edition of „The Characteristics", a monument to immutable morality and to christian philosophy, which has survived many changes of opinion and revolutions of thought, Is Dedicated (with permission) to the Right Honourable the Earl of Shaftesbury, K. G. in grateful recognition of his kindness in furnishing the present editor with materials which may give to these volumes fresh interest and value.

Die Noten enthalten erläuternde und kritische Anmerkungen des Herausgebers. Wertvoller sind drei Appendices (s. o.):

1. an account of the French Prophets (mit Literaturangaben).

2. ein langer Brief Sh's an seinen Bruder Maurice, datiert 19. Jan. 1701/2 (über das Thema „Enthusiasmus").

3. Explanation of the engravings in the first volume (die Vignetten sind reproduziert).

Es ist sehr zu bedauern, daß diese schöne und sorgfältig gemachte Ausgabe nicht zu Ende geführt werden konnte.

14. 1900: Char. etc. Edited, with an introduction and notes, by John M. Robertson. In 2 vols. London 1900.[9])

Die erste vollständige Ausgabe der „Char." seit 1790. Leider ist sie in philologischer Hinsicht nicht einwandfrei. Der vom Autor mit Grund auf drei Bände verteilte Inhalt ist in zwei gebracht worden, und dabei sind gerade die beiden wichtigsten und am eng-

[9]) S. Athenaeum 24. Nov. 1900 und Academy 20. Okt. 1900.

sten zusammengehörigen Abhandlungen, die im zweiten Bande vereinigt waren, auseinandergerissen. Das von Sh. selbst mit der größten Sorgfalt und Ausführlichkeit hergestellte Register ist auf $4^1/_2$ Seiten zusammengezogen und die zahlreichen Verweise auf bezügliche Stellen des Werkes sind sehr vermindert, wodurch die Brauchbarkeit der Ausgabe beeinträchtigt wird. Das Wichtigste aber: die beiden ästhetischen Abhandlungen, die für die Gedankenentwicklung des Mannes sehr interessant sind und von denen die eine in fast allen, die andere in wenigstens der Hälfte der alten Ausgaben zu finden ist, hat der Herausgeber weggelassen — weil er ihren Standpunkt für „hopeless" hält! Außerdem hätten vielleicht auch die im 18. Jahrhundert publizierten Briefe Sh.s (s. u.) angefügt werden können, wie in den Editionen 10 und 12. Bei Berücksichtigung des Angedeuteten wäre eine Ausgabe entstanden, wie sie die Forschung braucht und wie sie der Liebhaber wünscht. Sh. selbst hat übrigens seine Werke mit einer philologischen Genauigkeit und Peinlichkeit ediert, die auch heute kaum übertroffen werden könnte. — Es mag noch bemerkt sein, daß einige der alten Ausgaben einen ziemlich hohen Liebhaberwert haben, so die Baskerville-Ed. (s. o. Nr. 11); die Ausgabe letzter Hand (s. o. No. 2) ist mir zu 80 M. angeboten worden.

Aus der vorstehenden Aufzählung ergibt sich: die „Characteristics" sind im 18. Jahrhundert (bis 1790 incl.) wenigstens 12 mal, und wenn die Angaben bei Lowndes richtig sind, sogar 15 mal ediert worden. Während des 19. Jahrhunderts ist außer der unvollendeten und fast unbekannt gebliebenen Ausgabe von Hatch (No. 13) keine erschienen.

III. Briefe und Tagebücher; Verschiedenes.

1. 1716: Several Letters Written by a Noble Lord to a Young Man at the University. Quo semel est imbuta recens, servabit odorem Testa dice. — — — Hor. 2. Epist. Lib. I. London: Printed for J. Roberts near the Oxford-Arms in Warwick-Lane. MDCCXVI. Brit. Mus. 8405. bb. 10.

2. 1721: Letters from the Right Honourable the late Earl of Shaftesbury, to Robert Molesworth, Esq.; Now the Lord Viscount of that Name. With Two Letters written by the late Sir John Cropley. To which is prefix'd a large Introduction by the Editor.[10]) London: Printed by W. Wilkins; & Sold by J. Peele, at Locke's Head in Pater-Noster-Row. 1721. Brit. Mus. 1093. d. 49.
3. 1746: The General Dictionary. 1746.
   3 Briefe Sh.s und Randbemerkungen zu Horaz.
4. 1746. Letters etc. collected into one volume. 1746. Brit. Mus. 10920. bbb. 42.
   Enthält auch den Letter conc. Design.
5. 1750: Letters of the Earl of Shaftesbury, Author of the Char., collected into one volume. Printed MDCCL. Brit. Mus. 1086. a. 20. Band 4 der Ausg. 10 der Char. (s. o.).
   Beide Sammlungen enthalten die oben angeführten Briefe.
6. 1790: Letters etc. in Bd. I der Basler Ausg. (12) der Char.
7. 1830: T. Forster, Original Letters of Locke; Algernon Sidney; & Anthony Lord Shaftesbury, Author of the „Char.“ etc. London 1830 (s. o. Quellen).

7a. 1847: Dasselbe. 2. Ed. London: privately printed. 1847.
   Sh.s Briefe sind weder vermindert noch vermehrt.

8. Notes and Queries, Vol. III., Feb. 8th, 1851, pp 97—99.

Der bei Rand p. 328ff. gedruckte Brief Sh.'s an Le Clerc, datiert 8. Feb. 1705. Sh. erzählt auf Le Clercs Bitte die Beziehungen Lockes zu seiner Familie. Der Brief diente mit anderem als Grundlage für Le Clercs Nachruf auf Locke in der „Bibliothèque choisie“ (Bd. 6), die Le Clerc, einer der ersten und betriebsamsten wissenschaftlichen Journalisten, herausgab.

---

[10]) Die Einleitung ist von John Toland als Herausgeber unterzeichnet und enthält u. a. einige interessante persönliche Erinnerungen T.'s an Sh. Die Äußerung der Biogr. Brit. (2. Ed. IV, 272): „Toland's Introduction in chiefly founded on conjecture and many things in it are absolutely false“, ist mit Vorsicht aufzunehmen; denn die Familie Sh. hatte, wie es scheint, nicht geringe Abneigung gegen T.

9. 1900: Benjamin Rand, The life, unpublished letters, and philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury Author of the „Char.". London & NewYork 1900 [11])

enthält von den früher gedruckten Briefen nur p. 403 und p. 421 (Mich. Ainsworth), p. 391 (Molesworth) in anderer als der früheren Fassung, p. 309 (Forster), p. 328 (s. die vorhergehende Nr. 8); dazu eine große Menge neuer (s. o.).

Three Dissertations, one on the Characters of Augustus, Horace & Agrippa etc. etc. To which is added, Some Reflections on the Characters of Augustus, Mäcenas, & Horace, & on the Works of Horace, by the Earl of Shaftesbury. London MDCCXL. Brit. Mus. T. 1553. (2).

Eine Reihe von Bemerkungen Sh.s sind aus den Char. gesammelt und zusammengestellt.

Dialogues on the Uses of Foreign Travel; Considered as a Part of an English Gentleman's Education: Between Lord Shaftesbury & Mr. Locke. By the Editor of Moral & Political Dialogues. London MDCCLXIV. Brit. Mus. 92. c. 22.

Diese Dialoge sind von Bishop Hurd (1720—1808) verfaßt und Locke und Shaftesbury nur in den Mund gelegt. Sonst haben sie mit beiden nichts zu tun. S. Works of Rich. Hurd, London, 1811, Bd. IV, 378 Index („Sh. *represented* in a dialogue with Mr. Locke") und Bd. III Preface (on the manner of writing dialogue) p. 24, 26 f. und besonders p. 46 f. (And thus, by endeavouring a little to deceive ourselves, we may come to think that natural, which is not wholly incredible; and may admit the *writer's invention* for a picture . . . of real life . . . And . . . an artist may contrive to pass that upon us for *Fact*, which was only ingenious *Fiction*.)

IV. Übersetzungen.

1. 1709: Französische Übersetzung des Letter conc. Enthusiasm. Haag 1709 (nach Des Maiseaux, Recueil etc. Amsterd. 1720, Vorr. S. 72 f.).

---

[11]) S. Academy 20. Okt. 1900. Athenaeum 24. Nov. 1900.

2. 1710: Essay sur l'usage de la Raillerie et de l'enjoument dans les conversations qui roulent sur les Matières les plus importantes. Traduit de l'anglois. A La Haye, Chez Henri Scheurleer MDCCX. Brit. Mus. 1088. h. 26.

3. 1738: Unterredungen mit sich selbst. Magdeburg 1838. Anonym. Der Übersetzer heißt Venzky (s. Übersetzung v. 1768 Vorr. p. V. Alberti, Briefe, den Zustand der Religion etc. in Groß-Britannien betreffend. II. Teil Vorrede).

4. 1745: Principes de la Philosophie Morale ou Essai de M. S***. Sur le Mérite et la Vertu. Avec Reflexions. A Amsterdam, chez Zacharie Chatelain. M. DCC. XLV. Brit. Mus. 8404. c. 26.

Anonym; der Übersetzer ist Diderot.

5. 1745: Die Sittenlehrer. Berlin 1745.

6. 1747: Untersuchung über die Tugend. Berlin 1747.

Beide anonym; der Übersetzer ist der Theologe Spalding (s. die Anspielungen in der Vorrede p. V der Übersetzung v. 1768).

7. 1751. Philosophie Morale reduite à ses principles ou Essai deM. S***. Sur le Mérite et la Vertu. Nouvelle Edition, Augmentée de Pensées et de Réflexions. A Venise, Par la Société des Libraires. M. DCC. LI.

2. Ausg. der Diderotschen Übersetzung. Brit. Mus. 8404. c. 24.

8. 1768: Anton Ashley Cooper, Grafens von Shaftesbury Characteristicks, oder Schilderungen von Menschen, Sitten, Meynungen und Zeiten, aus dem Englischen übersetzt. Nebst einem Schreiben des Übersetzers, welches die Anmerkungen des Freyherrn von Leibnitz enthält. Leipzig, 1768.

Anonym; der Übersetzer heißt Wichmann (nach dem Katalog des Brit. Mus.). Enthält außer einem weitläufigen Vorwort nur Übersetzungen der beiden ersten Stücke der Char. Die Anm. Leibnitzens stammen aus Des Maizeaux.

9. 1769: Les Oeuvres de Mylord Comte de Shaftesbury. Contenant Les Caracteristicks, ses Lettres, & autres ouvrages.

Traduits de l'Anglois en François sur la dernière édition. A Genève MDCCLXIX. 3 Bde. Kgl. Bibl. Berlin. Ni. 848.

Die Vorrede des 1. Bandes gibt kurz Nachricht über Leben und Schriften Sh.'s. Im dritten Bande sind auch die Briefe (s. o.) übersetzt. Die Übersetzung der Inquiry conc. Virtue nach Diderot. Die Reihenfolge der Stücke ist etwas geändert. Ein Register fehlt.

10. 1772: Letters to a Young Nobleman etc. übers. im brittisch-theolog. Magazin 3. Bd., 3. Stck. Halle 1772.

Ich habe diese Übersetzung nicht gesehen.

11. 1776-79: Des Grafen von Shaftesbury philosophische Werke aus dem Englischen übersetzt. Leipzig, Weygandt. 1. Bd. 1776, 2. Bd. 1777, 3. Bd. 1779.

Hirschling, biogr. Nachr. Bd. XII. Lpz. 1809, p. 61: „Voß (Joh. H.) vollendete die von Hölty angefangene Übersetzung des 1. Bds. und lieferte dazu den 2. Bd.“ Nach Gižicki p. V sind Hölty und Benzler die Übersetzer; ich weiß nicht, wo diese Angabe G.'s herstammt.

12. 1780: Über Verdienst und Tugend, ein Versuch von Shaftesbury. Neu bearbeitet und erläutert von Herrn Diderot. Aus dem Französischen übersetzt. Leipzig, im Verlage der Dykeschen Buchhandl. 1780. Kgl. Bibl. Berlin. Nh. 273.[12])

Man sieht, die Übersetzungen verteilen sich ähnlich wie die Ausgaben der Char. im 18. Jahrh., besonders um dessen Mitte, sind sie verhältnismäßig zahlreich, im 19. Jahrhundert sind keine vorhanden. Ebenso sind die Streitschriften gegen Sh. verteilt. Wann Sh. von historischem Einfluß war und wann nicht, ist aus dieser Verteilung der Bücher unmittelbar zu entnehmen.

[12]) In der philosophischen Bibliothek (Leipzig, Dürr'sche Buchhandlung) wird die Rhapsodie von Dr. Max Köhler, die Untersuchung über die Tugend, von mir übersetzt, binnen Kurzem erscheinen.

XXI.

Spinozas Naturrecht.

Von

Kurt Worm in Halle.

I.

Im ersten Buche von „Dichtung und Wahrheit“ heißt es bei der Erwähnung des Lissaboner Erdbebens vom Jahre 1755: „Der Knabe, der alles dieses wiederholt vernehmen mußte, war nicht wenig betroffen. Gott, der Schöpfer und Erhalter Himmels und der Erden, den ihm die Erklärung des ersten Glaubensartikels so weise und gnädig vorstellte, hatte sich, indem er die Gerechten mit den Ungerechten gleichem Verderben preisgab, keineswegs väterlich bewiesen. Vergebens suchte das junge Gemüt sich gegen diese Eindrücke herzustellen, welches überhaupt um so weniger möglich war, als die Weisen und Schriftgelehrten selbst sich über die Art, wie man ein solches Phänomen anzusehen habe, nicht vereinigen konnten.“ Was machte den Weisen und Schriftgelehrten wie dem denkenden Kinde Pein? Sie suchten nach einer Rechtfertigung des zerstörenden Naturereignisses, nach einer Rechtfertigung seines Urhebers Gott selbst. Rechtfertigen aber hieß ihnen die dem wollenden Gott entstammende Vernichtung der Guten und Bösen mit dieses Gottes Eigenschaften, dem Inbegriff höchster Sittlichkeit, in Einstimmung bringen. Nicht immer jedoch ist die Rechtfertigung eine moralische; sonst wäre es begründet, eine Rechtfertigung des Sittengesetzes selbst für unmöglich zu erklären. Auch den Gebrauch von Erkenntnisprinzipien, etwa des Kausalsatzes, rechtfertigen wir. Die Rechtfertigung hat überhaupt zum Gegenstande die Emanationen des Subjekts als eines vernünftigen Wesens und zum Zwecke die

Aufzeigung ihrer Einhelligkeit mit den Vernunftgesetzen. Niemals zielt sie auf Objekte als solche; eine Naturteleologie in diesem Sinne gibt es nicht. „Ich kann“, sagt Kant in der Kritik der teleologischen Urteilskraft, „nach der eigentümlichen Beschaffenheit meiner Erkenntnisvermögen über die Möglichkeit jener Dinge und ihre Erzeugung nicht anders urteilen, als wenn ich mir zu dieser eine Ursache, die nach Absichten wirkt, mithin ein Wesen denke, welches nach der Analogie mit der Kausalität eines Verstandes produktiv ist.“ Das ist: auch die Zweckmäßigkeit der Natur, wenn man will, ihre „Rechtfertigung“ erfordert notwendig die Beziehung auf ein mit Intelligenz und Willen begabtes Subjekt, obgleich diese Art Zweckbetrachtung, wie noch darzutun sein wird, toto coelo von dem, was eigentlich allein Rechtfertigung heißen darf, unterschieden ist. Das Erdbeben von Lissabon ist für den Naturforscher (Geologen) höchstens ein kausales Problem und kann allenfalls nur für den Theologen eine Aufgabe aus dem Gebiete der Moral bedeuten.

Die angegebene Begriffsbestimmung ist für die Rechtsphilosophie wichtig. Recht und Rechtfertigung stehen in inniger Verbindung, die sich im ethymologischen Zusammenhang nicht erschöpft. Ihr Ausdruck ist der Gedanke eines Naturrechts. Unter diesem Namen versteht man gemeinhin ein ideales Recht oder das Ideal des Rechts — gleichviel, wie man es begründet und im einzelnen gestaltet. Der Begriff, so gefaßt — und die Philosophiegeschichte verpflichtet uns zu dieser Fassung — schließt Spinozas Naturrecht nicht ein. Das ist nicht wunderlich. Denn das natürliche Recht im angedeuteten Sinne, ob es sich als Inbegriff erstrebenswerter Rechtssatzungen, ob es sich — bescheidener — als Methode des „richtigen Rechtes“ darstellt, ist unbedingt, moralähnlich, moralverschwistert. Spinoza aber ist einer der grundsätzlichsten Gegner einer absoluten Teleologie. Seine ablehnende Haltung einem „Reiche der Zwecke“ gegenüber, das neben der Natur Gebiet und Souveränität behaupten soll, erklärt sich aus dem Bestreben, das Weltganze unter einem einzigen Daseins- und Wirkungsgesetze zu begreifen. Diese Möglichkeit gibt ihm der Substanzbegriff. An ihm hängt das, was wir den Pantheismus Spinozas zu nennen gewohnt sind. Pantheismus ist eine

Art, die Dinge wertzuschätzen, indem man ihnen das schmückende Attribut „göttlich“ beilegt — d. h. ein Wort, welches nach historischer Überlieferung die Bezeichnung für Höchstverehrtes ist. Er ist die Religion der Achtung alles Seienden, eine eminent künstlerische Religion. Denn dem Künstler sind alle Dinge der Welt mögliche Symbole seines ästhetischen Gefühls, das ihm reinste Lust bereitet und zu religiöser Inbrunst sich steigern kann. Aber niemals ist die Natur an sich als ein bloßer Komplex von Erscheinungen der Grund der andächtigen Verehrung; immer ists ein Gesetz, das wir auf unser Gefühl beziehen.

Auch bei Spinoza ist die Gesetzmäßigkeit der Natur vergöttlicht. Substanz oder Gott ist ihr Name. Die Substanz ist einzig, aber mit unendlichen Attributen ausgestattet; die zwei überlieferten, Denken und Ausdehnung, werden nur beispielsweise genannt. Sie ist der Grund der Existenz und des Wirkens aller Weltindividuen. Wie sie selbst notwendig ist — ihr Begriff schließt ihr Dasein ein — so folgen die Dinge mit Notwendigkeit aus ihr, sie ist die Notwendigkeit der Dinge selbst. Gott ist nicht der Gesetzgeber der Welt, er ist ihr Gesetz. Gott ist nicht der Schöpfer der Welt, aber die Welt ist von ihm in allem und jedem abhängig. Gott ist kein zeitliches Vorher, aber er ist die Bedingung, die Bestimmung alles Seins. In Gott einen sich die Dinge; er ist ihre immer rinnende Quelle. Die Naturgesetzlichkeit ist Herrscherin, weil alles in ihr gedacht werden muß, nichts ohne sie sein kann. Von der Substanz erhalten die Naturvorgänge das Siegel der Notwendigkeit. Das Gesetz der Kausalität verknüpft sie. Ist alles Natur, so existiert Freiheit im Sinne der Ursachlosigkeit nicht für den menschlichen, nicht für den göttlichen Willen. Frei ist vielmehr, was durch seine Wesensgesetze zum Sein und Wirken bestimmt ist. Frei ist demnach der Mensch, der dem Vernunftgebote im Handeln folgt. „Gebot“ ist nicht das rechte Wort. Kein „Imperativ“ ist gemeint. Auch hier ist nur die Natur maß- und gesetzgebend. Der „conatus in suo esse se conservandi“, der jedem Wesen eigen ist, bildet den Ausgangspunkt. Will der Mensch dies Ziel, Erhaltung seiner selbst, erreichen, so muß er den Regeln seiner Natur, das ist seiner Vernunft, angemessen leben, muß sich ewig ins Rechte denken.

Der amor intellectualis Dei als das höchste Gut ruht fest und sicher auf dem Fundamente des Willens zum Beharren im Sein und Selbst.

Einer eingehenderen Darstellung des Spinozistischen Systems bedarf es für meine Zwecke nicht. Spinozas Sitten- und Naturrechtsphilosophie entsprießen dem gleichen Grunde. Und ihre Wipfel streben einander zu. Die Schilderung der einen ist von der Schilderung der anderen nicht zu trennen, die Kritik der einen schließt die Kritik der anderen ein.

Für unsere Zeit, die den Namen Spinozas als Autoritätsrechtfertigung von allerhand überheblicher Mystik und tiefsinniger Torheit mißbraucht, dürfte erneuter Nachweis der von Vernünftigen lange bemerkten Klarheit und Folgerichtigkeit der Spinozistischen Gedanken, wie sie sich auch in der doch nur nebensächlich und anhangsweise behandelten Rechtsphilosophie zeigt, nicht unnützlich sein.

II.

In übersichtlicher Darstellung findet sich die Naturrechtslehre im zweiten, kürzeren Teile des tractatus theologico-politicus, weiter und breiter ausgeführt, aber in den Grundideen kaum bereichert, im tractatus politicus; die Ethik enthält eine sich unmittelbar auf den Gegenstand beziehende Stelle, ist aber selbstverständlich noch mehr in ihrer Gesamtheit für unser Gebiet Lichtspenderin und Deuterin. Der Untertitel des theologisch-politischen Traktats „Dissertationes aliquot, quibus ostenditur libertatem philosophandi non tantum salva pietate et reipublicae pace posse concedi, sed eandem nisi cum pace reipublicae ipsaque pietate tolli non posse“ könnte dazu verleiten, die Endabsicht Spinozas zum Ausgangspunkt der Untersuchung zu machen und seine Lehre lediglich als Begründung des politischen Postulats der „Gedankenfreiheit“ zu fassen und zu erörtern. Es ist aber unzweifelhaft, daß der Schwerpunkt in den fundamentalen Ausführungen über soziales Leben und Staatsordnung gelegen ist und die Betrachtungen über die „libertas philosophandi“ nur den Wert einer Erläuterung, einer Bewährung des Prinzips, besitzen; zum mindesten fordert unser Interesse diese Rangordnung. Die Naturrechtsphilosophie — denn nur diese und ihre Anwendung

auf Gesellschaftsordnung überhaupt, nicht aber auf ihre einzelnen Gestaltungen, ist unser Gegenstand — hat folgenden Gedankengang:

Naturrecht ist der Inbegriff der Regeln, die ein jedes Wesen zum Sein und Wirken in seiner besonderen Art bestimmen. Anders gesagt: das natürliche Recht eines Wesens reicht so weit, als seine Macht sich erstreckt. Denn das Individuum ist ein Teil der Natur, die als Ganzes, als Göttliches betrachtet, allumfassende Macht und allumfassendes Recht ihr eigen nennt. Nun ist es ein oberstes Naturgesetz: Jegliches Ding strebt, im Sein sich zu erhalten, und zwar in eigener Art und rücksichtslos gegen andere. So wird das Naturrecht genauer durch den Begriff der Selbsterhaltung bestimmt. Alle durch den Trieb zum Beharren im Sein hervorgebrachten tätigen Äußerungen sind natürlichen Rechtes, gleichviel, ob sie ihrem Ziele angemessen sind oder in die Irre gehen. Der Mensch, der in der Unterwerfung unter das Vernunftgesetz das Heil sieht, stützt sich auf das gleiche Naturrecht wie der, welchen blinde Neigungen und Antriebe leiten. Nicht Vernunft- und Zweckmäßigkeit, sondern Begehr und Macht sind Maß und Grenze des Naturrechts. Von Vernunft könnte ja nur beim Menschen die Rede sein; und das Naturrecht ist allgemein und für alle modi der einigen Substanz gültig. Doch nicht einmal das Naturrecht des Menschen kann durch die Forderung vernunftgesetzlichen Handelns eingeschränkt werden. „Non enim omnes naturaliter determinati sunt ad operandum secundum regulas et leges rationis; sed contra omnes ignari omnium rerum nascuntur, et antequam veram vivendi rationem noscere possunt, magna aetatis pars . . transit, et nihilo minus interim vivere tenentur, seque, quantum in se est, conservare nempe ex solo appetitus impulsu.“ Sittlich-religiöse Maße duldet der status naturalis nicht. Sittlichkeit und Religion haben nur für den Menschen Sinn und seinserhaltende Bedeutung. Die Natur gehorcht nur ihrer Notwendigkeit und ihrem Gesetz und nicht den Satzungen ihres modus Mensch, der aus unzulänglicher Einsicht in ihre Gesamtordnung und in unzulässiger Verallgemeinerung der bloß für ihn gültigen Werturteile in ihr Lächerlichkeit, Widersprüche und Böses findet. Das Wort des Apostel Paulus: „Die Sünde erkannte ich

nicht ohne durchs Gesetz“ ist für Spinoza der Ausdruck dieses Gedankens.

Wie aber verhält sich das „Gesetz“, die Rechtsordnung, zum status naturalis, zur Naturordnung? Es ist klar, daß das jus naturae „nur das hindert, was niemand will oder kann“. Es hebt sich notwendig selbst auf, nicht im Begriff, aber in der Realität. Die schrankenlose Freiheit wird beschränkteste Knechtschaft. Wohl hab' ich mein natürliches Recht, aber jeder andere hat das seine. Ich bin allein gegen alle, jeder sieht alle sich gegenüber; sie sind ihm feind, so lange sie in ihm einen Gegner ihrer Selbstbewahrung erblicken. Den im Dienste meiner Erhaltung von mir ausgeführten Angriff fühle ich durch beständige Furcht vor tausend Angriffen von allen Seiten erwidert. Ich will mich selbst fördern, aber die andern wollen das gleiche für sich, und keinem kommt es in den Sinn, mich in meinem Streben zu unterstützen. Mein Naturrecht wird ein bloßer Titel, wird inhaltsleer. Vernünftige Überlegung rät mir, mein Recht zu beschränken, um es zu erweitern; rät mir zur Unterwerfung unter einen ordnenden Willen, zu Vereinigung und Gesetz. Ich entäußere mich meines natürlichen Rechtes und übertrage es der Gesamtheit. Der status civilis ist gegründet.

Wie ist eine solche Naturrechts-Cession zu denken? Wie ist sie nur möglich? Reicht doch das natürliche Recht des Einzelnen so weit als seine Macht! Wie ist Machtübertragung zu verstehen? Die Antwort gibt die „aeterna veritas“ des allgemeinen Gesetzes, daß der Mensch ein Gut oder das, was er dafür erachtet, nur in Hoffnung auf ein größeres Gut oder in Furcht vor einem größeren Übel fahren läßt und hinwieder ein Übel nur in Furcht vor einem größeren Übel oder in Hoffnung auf ein größeres Gut duldet; auch hier ist lediglich Meinung und selbst Wahn über Zuträgliches und Schädliches, nicht der wahre Wert der Dinge von Bedeutung; denn solche Wahl und Wägung sind Ausfluß des Strebens, sich im Sein zu behaupten, sind juris naturalis. Der Gesellschaftsvertrag (pactum) ist demnach unter der Voraussetzung fest und gültig, daß in den Teilnehmern das Bewußtsein seines Vorzuges vor der Naturrechtsanarchie wach erhalten wird. Aber auch nur unter dieser Voraussetzung! Das bloße Versprechen, der Vereinbarung

treu zu bleiben, bewirkt noch keine ewige Bindung. Hat der Bruch des Versprechens für die Vertragspartei in Wahrheit oder auch nur nach ihrer Annahme im Vergleich zum Worthalten größeren Vorteil oder Meidung größeren Nachteils zur Folge, so setzt sie sich summo naturae jure über den Vertrag hinweg. Denn das natürliche Recht kann wohl übertragen, aber nicht aufgegeben werden; war doch die Übertragung selbst ein Akt des Naturrechts! So wird der, dem die höchste Gewalt im status civilis zu teil geworden, dies sein Recht nur solange behaupten, als nicht in einem Rechtsunterworfenen eine der summa potestas überlegene Macht auflebt; „nemo fortior, nisi velit, ei obtemperare tenebitur.“ Freilich, Vernunft lehrt den Nutzen und die Notwendigkeit staatlicher Ordnung; aber auch die Unvernünftigen haben das natürliche Recht, den Regeln ihrer Unvernunft gemäß zu sein, zu handeln und handelnd im Sein sich zu erhalten oder auch unterzugehen.

Wie weit erstreckt sich das Recht der höchsten Gewalt? Wie weit sind wir an ihre Befehle gebunden? Der status civilis ist nur ein besonders gestaltetes Naturrecht. Er ist die Form, in der allein das Naturrecht sich behaupten kann. Also ist das Recht der summa potestas ein natürliches und nicht größer oder kleiner als ihre Macht. Nun haben wir ihr mit all' unserer Macht all' unser Recht hingegeben. Sie darf daher unbeschränkt gebieten, und unbedingten Gehorsam der Bürger fordern. Auf den Inhalt der Rechtssatzungen kann es bei dieser „Verbindlichkeit“ (die selbstverständlich nur so lange eine ist, als die summa potestas ihren Namen verdient) nicht ankommen. Wir haben auch den widersinnigsten Vorschriften uns zu beugen. Die Obrigkeit darf (denn sie kann es) die religiösen und gottesdienstlichen Angelegenheiten ordnen, die heidnische über Christen herrschen. Selbst in das Gebiet, das ihr nicht unmittelbar untertan ist, in das psychische Leben der Rechtsgemeinschafter reicht ihr Machteinfluß. Freilich kann sie dem Menschen nicht Richtung und Inhalt seines geistigen Wesens, nicht Hoffnung und Furcht, Liebe und Haß anbefehlen. Aber ihre Macht leiht ihr die Mittel, Affekte im Untergebenen zu erregen, die ihn zum Gehorsam gegen ihr Gebot bestimmen, zwingen.

Aber ist dieser Zustand nicht Sklaverei? Keineswegs. Der

Staatsverein ist naturgemäß und das einzige Mittel zur Selbsterhaltung des menschlichen Individuums; er ist also auch vernunftgemäß. Sich der Rechtsordnung fügen, heißt vernünftig und frei handeln. „. . . revera is qui a sua voluptate . . trahitur, et nihil, quod sibi utile est, videre neque agere potest, maxime servus est; et solus ille liber, qui integro animo ex solo ductu rationis vivit.“ Freilich erübrigt sich dadurch nicht, nach der besten Staatsform zu fragen. Das ist diejenige, welche den natürlichen Zweck der Vereinigung, die Mitglieder in Sein und Wesen zu erhalten und zu fördern, am meisten verwirklicht. Als dieser optimus reipublicae status wird — das sei nur beiläufig erwähnt — die Demokratie bezeichnet; „nam fere impossibile est, ut maior unius coetus pars, si magnus est, in uno absurdo conveniat.“ Auf die einzelnen, von Spinoza ausführlich besprochenen Verfassungsarten wird hier, wo nur die Grundlagen in Frage stehen, nicht eingegangen. Von Interesse ist die Anwendung des Prinzips auf das Sonderproblem der Gedankenfreiheit. Allerdings hat die höchste Gewalt das „Recht“, jede ihr nicht genehme Meinungs- und Denkäußerung zu verbieten. Aber sie würde sich damit selbst schaden. Unmöglich ist es ihr, die Gedanken der Bürger selbst zu unterdrücken, unmöglich, ihrer notwendigen Verschiedenheit zu wehren. Die Folge ist: die Feigen und Niedriggesinnten werden zu Heuchlern, die Mutigen und Freien zu Empörern. Grade die Besten im Staate trifft ein solcher Machtspruch, sie, die auch den Tod für ihre Überzeugung nicht scheuen und sterbend Nacheiferung wach rufen. Die summa potestas handelt also gegen sich feindlich, sie gefährdet sich in ihrem Bestehen, sie widerspricht durch die Tat ihrem Selbsterhaltungsstreben; während auf der anderen Seite die Freiheit, zu sagen, was einer denkt, nur so viel Nachteil im Gefolge hat, als jeder menschlichen Einrichtung notwendig anhängt. „Qui omnia legibus determinare vult, vitia irritabit potius quam corriget“. Es befördert ein derartiges Gesetz erfahrungsgemäß, statt seinen Zweck zu erreichen, das Gegenteil; nicht Eindämmung, sondern Ausbreitung verpönter Lehre wirkt es. Sachliche Gedankendarlegung darf nicht verboten, die Meinungsfreiheit nur soweit eingeschränkt werden, als sie gegen Bestand und Sicherheit der Rechtsordnung selbst sich richtet. Freier Bürger-

sinn und Selbständigkeit religiöser Überzeugung bei den Untergebenen kann der höchsten Gewalt keinen Abbruch tun. Ziel und Sinn aber des status civilis und der Entsagung der Naturrechtsinhaber ist Befreiung des Einzelnen von der Furcht des status naturalis, ungestörte körperliche und geistige Entfaltung, so daß seine Vernunft dazu reifen kann, sich selbst gemäß, das ist frei zu sein. In dieser Bedeutung (nicht in der des Manchester-Liberalismus) darf Spinoza sagen: „Finis ergo reipublicae revera libertas est.“

III.

Ein Einwand, der nicht selten gegen kritische Betrachtung älterer Gedankensysteme erhoben wird, geht dahin, man müsse solche Lehre aus sich selbst beurteilen. Eine Schätzung nach den Ideen des späteren Zeitalters bedeute eine Ungerechtigkeit und historische Blindheit. Der Einwurf ist nachweislich unbegründet. Freilich, mein Urteil über den Systemschöpfer, seine Person, seine Intelligenz darf ich nicht mit Rücksicht auf Forschungsergebnisse meiner Periode bilden, die etwa jene Gedanken als unrichtig dargetan haben; denn hier wird nur Art und Grad subjektiver Anlagen und Erkenntniskräfte gemessen, die vom Inhalt und Resultat des Schaffens unabhängig sind. Ganz anders, wenn der Wahrheitsgehalt der Lehre in Frage steht. Der ist ohne Rücksichtnahme auf historische Zufälligkeiten zu prüfen. Es sind keineswegs spätere Ideen und Maße, mit denen wir zu Unrecht hantierten; kein später entstandenes Recht, dem wir willkürlich rückwirkende Geltung beilegten; sondern es sind die zeitlosen Vernunftgesetze (oder was wir dafür halten), denen wir die in der Zeit erzeugten Gedanken unterwerfen. In jenem Bedenken liegt nur die eine Wahrheit versteckt, daß vor aller Kritik ihr Gegenstand klar erkannt, daß der Tatbestand, der gerichtet werden soll, allererst deutlich werden muß. Dieser Forderung aber ist nicht schon durch die einfach referierende Darstellung der fremden Gedanken, wenn sie auch noch so sehr durchgedacht sind, genügt. Sie bleiben immer für den Forscher ein Mannigfaltiges, das er wissenschaftlich zu entwirren, begrifflich ordnend zu vereinfachen, möglichst als Modifikationen eines Grundsatzes zu erklären hat. Bei Spinozas über-

all auf höchste, göttliche Einheit weisender Philosophie kann diese Aufgabe nicht schwer sein.

Es ist also vorerst zu fragen: Auf welche einfachste Formel kann die Definition des Spinozistischen Naturrechts gebracht werden? Die Antwort ist nicht zu verfehlen. „Per ius . . naturae nihil aliud intelligo, quam regulas naturae . ." Ins Deutsche übertragen: Naturrecht ist Naturgesetz. Naturrecht des Individuums ist seine natürliche Anlage. Dies Gesetz gilt von allen Naturdingen, gilt vom Menschen als einem Naturdinge. Das Beispiel von den großen Fischen, die „summo naturali jure" die kleinen verzehren, macht den Grundgedanken klar. Es ist kein Zweifel, daß im Sinne Spinozas auch die animalischen Funktionen des Menschen Ausfluß seines Naturrechts sind. Hier berührt sich, ja deckt sich die Begriffsbestimmung mit der der römischen Rechtswissenschaft, die unter jus naturale das „jus, quod natura omnia animalia docuit" verstand und geschlechtliche Vereinigung und Zeugung für juris naturalis erklärte. Nun wird die strikte Ablehnung ethischer Werturteile begreiflich. Die Natur ist weder gut noch böse. Die Idee der Rechtfertigung findet bei ihr keine Statt. Ist das Kausalgesetz gut? Ist es böse? Die Frage ist ähnlich absurd wie die, ob ein Kunstwerk gut oder böse ist. Es ist der Schöpfer des berühmten Anhanges zum ersten Teil der „Ethik", der starke Angreifer des „Zwecks in der Natur", der zu uns redet. Der Mensch, als Teil der Natur, als Glied ihrer Einheit ist ihrem Gesetz, nur ihrem Gesetz untertan, er folgt notwendig den Regeln seines Wesens, die nicht immer, die fast nie Regeln seiner Vernunft sind. „Non magis ex legibus sanae mentis vivere tenentur, quam felis ex legibus naturae leoninae". Wir werden an das Wort des weltgewandten Philinte im „Misanthrope" erinnert:

»Oui, je vois ces défauts, dont votre âme murmure,
Comme vices unis à l'humaine nature;
Et mon esprit enfin n'est pas plus offensé
De voir un homme fourbe, injuste, intéressé,
Que de voir des vautours affamés de carnage,
Des singes malfaisants et des loups pleins de rage.«

Es ist wahr, daß die Spinozistische Terminologie leicht dazu führen kann, doch den Zweckbegriff als unausgesprochenen Grund- und Leitgedanken zu argwöhnen. Es werden, um Ausdehnung und Schranken des Naturrechts zu kennzeichnen, die Worte „teneri“ und „licere“ gebraucht, Worte, die auf eine Befugnis, also auf eine außerhalb des Naturrechts befindliche Instanz hinweisen und im Sinne der Lehre eigentlich durch „cogi“ und „posse“ ersetzt werden müßten. Aber diese Ausdrücke sind nur bildlich gemeint und durch die Bezeichnung Naturrecht, die ja auch uneigentlich ist, veranlaßt. Die Naturordnung (status naturalis) wird durch das Wort „Naturrecht“ gleichnisweise als Rechtsordnung dargestellt. Nun liegt die Frage nahe: Warum wählt Spinoza überhaupt den verwirrenden Namen, wenn der zugrunde liegende Begriff die Benennung „Naturgesetz“ verlangt? Es geschieht dies in der Tat nur mit Rücksicht auf den Gegenstand der Untersuchung, auf das Problem von Recht und Staat; aus dem Bestreben, auch die fundamentalen Begriffe — und seis nur im Ausdruck — in Beziehung zum Forschungsobjekt zu setzen. Ich könnte mir eine Spinozistische Moralphilosophie vorstellen, die von der „natürlichen Pflicht“ ausginge und damit die naturgesetzlichen Schranken des Individuums meinte. Naturrecht hat also an sich — und daran ist zur Klärung dieser Gedanken immer festzuhalten — mit Recht oder Rechtsideal nichts zu tun. Es ist nur ein Ausdruck für etwas anderes (Naturgesetz), dazu bestimmt, die Spinozistische Notwendigkeitsphilosophie auf die soziale Betrachtung überzuleiten. Das Wort vermittelt die Anwendung des Systems auf das Problem der Rechtsordnung und spielt da allerdings, wie schon bemerkt, eine etwas zweideutige Rolle, da es beiden Parteien gerecht zu werden sucht. Naturrecht bedeutet also — das ist der Schluß — im Grunde die Methode Spinozistischer Rechtsbetrachtung, die mit der Methode der Spinozistischen Philosophie überhaupt identisch ist. Der Begriff der Substanz selbst als einer einheitlichen Erfassung der Naturunendlichkeit ist der Begriff dieser Methode, die Spinoza freilich nicht (Kantisch zu reden) als „regulative Idee“ in sich, sondern als Weltgesetz außer sich sucht und zu finden wähnt.

Der Satz: „Das Naturrecht des Einzelnen erstreckt sich so weit als seine Macht“ will demnach nur besagen: Der Mensch ist wie jedes Wesen in den allgemeinen Kausalnexus gebannt. Also muß dies Gesetz und kein anderes ins Verstehen der Rechtsgemeinschaft leiten. Die Bemerkung, daß die „Gesellschaft“ „sine ulla naturalis juris repugnantia“ sich bildet, ist selbstverständlich und a priori einzusehen; denn die Methode (hier die naturgesetzliche Betrachtungsart) ist Voraussetzung der Einzelergebnisse, macht sie erst möglich; wie sollten sie ihr widerstreiten?

Prüfen wir nun, in welcher Weise dies genugsam erörterte Prinzip für die Klarlegung des status civilis und seiner Grundlagen verwertet wird, so ergibt sich zuvörderst aus dem bereits Gesagten die Abweisung eines anscheinend naheliegenden Irrtums. Man spricht von der Rechtsphilosophie Spinozas als der Lehre vom „Rechte des Stärkeren“. Das aber ist ein Ausdruck, der allzuleicht mißgedeutet werden kann und deshalb besser vermieden wird, ein schillernder, farbenwechselnder Ausdruck. Zwei ganz verschiedene Sätze kann man aus ihm herausholen. Der eine lautet: Der Stärkere soll Recht haben; der andere: Der Stärkere hat Recht. Die erste Bedeutung legte Rudolf Stammler der Spinozistischen Lehre unter: „Dem Rechte müsse man gehorchen, weil und soweit damit Gewalt verbunden sei“; ja er faßte das Recht des Stärkeren geradezu als einen Richtgedanken auf, an dem das positive Recht gemessen werden sollte: Das Recht, das der Mächtige schafft, ist gut. Stammler hat diese Interpretation freilich in seinem neuen Buche vom richtigen Recht zurückgenommen, da ihm am Ende auch die Gleichung von Naturrecht und Naturgesetz nicht entgehen konnte. Aber die nähere Ausführung des Naturrechtsbegriffs ist irreführend („Naturzustand . . außerhalb des menschlichen Gemeinschaflslebens . . außerhalb der Kultur“, „Faustrecht“, „Recht des Stärkeren“, „naturwissenschaftliche, . . nicht . . soziale Frage“, der Betrachtung des gesellschaftlichen Daseins „entgegengesetzt“), und es scheint, daß seine frühere Erklärung für die Deutung der Spinozistischen Naturrechtsidee typisch ist. Der Ursprung des in ihr sich aussprechenden Mißverständnisses liegt — das ist schon gezeigt — in dem bildlich und übertragen gebrauchten Worte

„Naturrecht“ selbst, um das allerdings ein leiser teleologischer Schimmer sich zieht. Es ist aber in der Tat, wie nicht mehr erläutert zu werden braucht, von einem Soll keine Rede. Nur im Sinne des Satzes: „Der Stärkere hat Recht“ kann vom Rechte des Stärkeren bei Spinoza gesprochen werden. Dann aber bedeutet dies Wort nichts anderes als das Merkmal des Zwanges, das unbestritten im Rechtsbegriffe enthalten ist; dann ist „Recht des Stärkeren“ ein Pleonasmus.

Die naturgesetzliche Methode führt in ihrer Anwendung auf das Rechtsproblem nach zwei Richtungen: zur Erklärung der Möglichkeit der Rechtsordnung und zu einem Urteil über den Wert der Rechtsordnung und des einzelnen Rechtssatzes. Das (tatsächlich mit Beziehung auf die ähnlich gebaute Sittenlehre Spinozas geäußerte) Bedenken, ob der zweite Weg auch wirklich im Naturgesetz seinen Ausgang nehme — ein Bedenken, das ich widerlegen werde — lasse ich zunächst bei Seite, um die erste Anwendungsart zu betrachten. Es handelt sich für Spinoza um eine Erklärung der Rechtsordnung, nicht um ihre „Begründung“, ihre Rechtfertigung (diese Frage würde ihm ähnlich absurd erscheinen wie die nach der Rechtfertigung des freien Falles der Körper). Genauer gefaßt lautet ihm demnach das Problem so: Welches sind die Ursachen des Zusammenlebens der Menschen in einer Zwangsgemeinschaft? Die Frage wird — ganz konsequent — kausal-psychologisch beantwortet: Weil die Menschen im Staate das kleinere Übel im Vergleiche zur Anarchie sehen. Auflehnung gegen die Staatsgewalt wird deshalb überall da begreiflich (nicht gerechtfertigt), wo die Einzelnen sich stärker als die Gesamtheit fühlen. Der schon angeführte Satz: „Nemo fortior ei — summae potestati — obtemperare tenebitur“ besagt: Es ist real-ursächlich begründet, daß die mit gehörigen Machtmitteln unternommene Revolution gelingt.

Aber — fährt Spinoza fort — es ist auch (abgesehen von der Notwendigkeit nach Ursachen) recht gut, daß wir in der Staatsgemeinschaft zusammengefaßt sind. Wie kann er das behaupten, von seinem Grundsatz aus behaupten? Verspricht er sich hier nicht? „Gut“ ist doch sittliche Wertung, Beziehung auf Zwecke, Hinausschreiten aus dem Bereiche der Natur, der nach Spinoza alles er-

füllt und deshalb ein Hinausschreiten unmöglich machen sollte? Widerlegt er sich hier nicht selbst? Doch nicht. Die Einheit der Methode ist auch hier wie in der zunächst noch auffallenderen Frage nach dem optimus rei publicae status gewahrt. Es gibt allerdings Leute — und ich vermute die Mehrzahl der Philosophen unter ihnen —, die „gut" im Spinozistischen Verstande für „sittlich" erklären. Aber der Begriff „sittlich" verliert dann alle seine Eigenart, verliert sich selbst und wird ein Wort. Das Spinozistische „Gut" besitzt einen Namenszusatz, der ganz klar seinen Ursprung aus der Natur andeutet. Es heißt eigentlich: „Gut zu etwas". Wozu? Zu irgend etwas Natürlichem, Naturnotwendigem. Warum soll das einen Widerspruch in sich bergen? Warum soll die Beurteilung der Angemessenheit von Mitteln zu naturgesetzlich gegebenen Absichten der Spinozistischen Methode entgegen sein? Da doch unser Verstand von Natur die Gabe dieser vergleichenden Beurteilung hat? Mit anderen Worten: Spinozas „Gut" ist die Aussage eines „hypothetischen Imperativs" der Vernunft. Der Begriff ist von Kant entdeckt und so formuliert worden: „Alle Imperativen . . gebieten entweder hypothetisch, oder kategorisch. Jene stellen die praktische Notwendigkeit einer möglichen Handlung als Mittel zu etwas anderem, was man will (oder doch möglich ist, daß man es wolle) zu gelangen vor." Er nennt sie Imperative, die „nicht den Willen schlechthin als Willen, sondern nur in Ansehung einer begehrten Wirkung bestimmen." Für Spinoza würde sich daher eine Lehre von der Zweckmäßigkeit des Staates und vom „richtigen Recht" sine ulla naturalis juris repugnantia also ergeben: Von Natur strebt der Mensch nach Selbsterhaltung. Die Mittel zu diesem natürlichen Ziel sind auch in der Natur gegeben. Nun bestimme ich naturwissenschaftlich (d. h. nach Erfahrungsgesetzen) diese Mittel; oder, um es noch deutlicher zu sagen, ich suche die erfahrungsgemäßen Ursachen wirklicher Selbsterhaltung. Denn die Naturteleologie — um eine solche handelt sichs hier — ist (das ist längst erkannt), richtig und unmetaphysisch verstanden, nichts der kausalen Betrachtung Widersprechendes, nur eine umgekehrte (von der Wirkung ausgehende) kausale Betrachtung, wie Sigwart in seinem Essay „Der Zweck in

der Natur“ es darstellt. Spinoza kann daher wohl sagen: Der Staat ist das einzige Mittel zur Erhaltung der Individuen, soviel Erfahrung mich lehrt; oder: Daß das Menschengeschlecht sich erhalten hat und erhält, hat zur einzigen Ursache seine Vereinigung unter einer Rechtsordnung, also ist der Staat gut, zur Selbsterhaltung gut. Ganz mit derselben, ich möchte sagen Unpersönlichkeit und Objektivität, mit der man urteilt: Die bewegende Berührung einer gespannten Saite ist geeignet, ist das Mittel, einen Ton hervorzubringen; was ja auch nichts bedeutet als das Naturgesetz, daß Wellenbewegung der Luft Ursache des Schalles ist. Und ebenso ists mit der Frage der Gedankenfreiheit und der besten Staatsverfassung; es sind naturwissenschaftliche Probleme.

IV.

Die Bedeutung, will sagen historische Bedeutung der Spinozistischen Naturrechtsphilosophie ist größer, als man zuerst vermeinen sollte. Man hat die Weltanschauung Spinozas als vorbildlich für eine gewisse Art der Weltanschauung überhaupt bezeichnet; man kann Spinozas Rechtslehre als typisch für eine gewisse Art philosophischer Rechtsbetrachtung überhaupt ansehen. Alle diejenigen Sozialtheorien, die in irgend einer Weise, unter irgend einem Namen natürliche Zwecke oder die Erfahrung grundlegend und maßgeblich sein lassen wollen, die die Freiheit oder Wohlfahrt des Einzelnen, ja auch die das Glück aller Ziel des Staates nennen, erst recht die jedwedes Ziel verneinen, sie alle tragen in sich die Methode, der Spinoza prägnantesten Ausdruck geliehen. Empiristen, Evolutionisten, Marxisten — das gleiche Prinzip verbindet sie. „Spinoza und Marx“ wäre vielleicht ein lockendes Thema. Für eine künftige Geschichte der Rechtsphilosophie wird es von Wichtigkeit sein, die große, durch innere Verwandtschaft zusammengehaltene Gruppe der Lehren des Naturgesetzes und des „hypothetischen Imperativs“ — Typus Spinoza — von der Familie der die Andersartigkeit der sozialen Gesetze gegenüber der Naturordnung vertretenden Systeme — Typus Plato und Kant — zu sondern.

Eine Kritik der Spinozistischen Naturrechtsphilosophie, deren

Kern die Leugnung des Rechtfertigungsgedankens bildet, erübrigt sich. Sie müßte eine Kritik der ganzen Spinozistischen Philosophie werden; und die haben wir schon. Sie müßte die Einseitigkeit der Auffassung des Menschen lediglich als eines Objekts und Naturwesens aufzeigen, müßte nachweisen, daß bei allem das formale Ich vergessen ist, das der Mensch in Natur und Handlungen einwirft, um dadurch allererst Vorgängen die Qualifikation des Gesetzes zu verleihen. Von hier aus würde sie den Rechtfertigungsbegriff als begründet und für soziale Betrachtung erforderlich dartun. Aber rechtfertigt Spinoza nicht dennoch die Rechtsordnung? Wenn durch nichts anderes, dann durch die Beziehung auf Gott, aus dem sie entsprungen, in dem sie ist? Ist nicht das Recht wie die andere Natur von Gottes Gnaden? Aber Gott ist selbst, was in der Natur gesetzlich ist. Wie sollte, da er außerhalb der Rechtfertigungsidee steht, eine seiner Modifikationen ihrer bedürfen, durch Berufung auf ihn „begründet" werden? Nicht Rechtfertigung quillt Spinoza aus dem Gedanken, daß Staat, daß Natur, daß er selbst aus Gott ist und in Gott ist, aber Beruhigung und Bescheidung. Das heilige Gebot: „Richtet nicht," das von Mensch zu Mensch gilt, er ziehts auf die ganze Natur, in die er als winziger Teil sich einordnet. Tiefe Verehrung und Demut ist Ursprung und Ausklang seiner Philosophie.

XXII.

Die peripatetische Philosophie bei den Syrern und Arabern.

Von

Constantin Sauter. München.

Ein bestimmter Zug, man möchte fast versucht sein, zu sagen, ein Gesetz beherrscht den geistigen Entwicklungsgang der Nationen und ihr Verhältnis zueinander. Jene Art geheimer Vorsehung, welche will, daß, wenn die Fackel des menschlichen Geistes in den Händen eines Volkes erlischt, schon ein anderes dastehe, um sie zu übernehmen und wieder anzufachen, hat für das Abendland seine Kraft in eminenter Weise geltend gemacht.

Als zu Beginn unserer Zeitrechnung durch die griechisch-römische Welt ein allgemeines Sehnen ging, verstärkt durch den Zweifel an dem bisher Überkommenen, da griff die Literatur der Hebräer ein und vollzog ihre historische Mission. In der Tat, in der Religion verdankt die Welt den Semiten alles.

Die griechische Philosophie war nach einem mehr als 1000-jährigen Zuge von Joniens Küsten durch Griechenland, Sizilien und Italien zuletzt in der römischen Weltstadt des Todes gestorben in ihren letzten Trägern Boëthius-Cassiodor, und es war nicht die geringste Aussicht vorhanden, die griechischen und römischen Geistesprodukte für die Nachwelt flüssig zu machen. Bereits wälzten sich die schmutzigen Fluten der Völkerwanderung über die griechisch-römische Welt und bedeckten weite Flächen. Und als die Wasser sich verlaufen, als die Völkerschwärme, müde von der langen Wanderfahrt, sich niedergelassen hatten, da erst ließen sich die Folgen übersehen. Die Welt von damals war eine andere

geworden. Was die Antike an Meisterwerken der Kunst, Poesie und Philosophie hervorgebracht, war zum größten Teil in Trümmer zerschlagen, und das Traurige war, daß es zum Verständnis selbst dieser spärlichen Trümmer momentan an den nötigen Organen fehlte.

Langsam und mühevoll mußten sich die wilden Völker der Macht der Grammatik beugen und geleitet durch die Kirchenväter, vor allem durch Augustin, sehen wir sie aus den antiken Bruchstücken doch schon wieder ein ansehnliches Gebäude aufrichten.

Allein wir wollen dem geistigen Entwicklungsgang der abendländischen Völker nicht folgen, uns interessiert in weit höherem Maße das Schicksal der antiken Philosophie unter den orientalischen Völkern. Und gerade hier finden wir jene geheimnisvolle Wechselbeziehung der Nationen bestätigt. Die Menschen im einzelnen, wie die Völker haben ihre Lebensalter, ihre Krankheiten, ihre Schicksalschläge. Der kulturstolzen Jugendblüte folgt die Zeit des greisenhaften, matten Siechtums. Allein der Todestag der Kultur des einen Volkes bringt zugleich den Geburtstag der eines andern. Es hat den Anschein, als wären die Griechen trotz aller Hindernisse von der Vorsehung zu Lehrmeistern der Welt bestimmt. Darum finden wir die merkwürdige Tatsache, daß lange zuvor schon, ehe der Fuß der wandernden germanischen Völker die alte Kultur zertrat, ein Ableger derselben im Orient, in Alexandrien mächtig sich ausgebreitet hatte. In Alexandrien reichten sich Orient und Occident die Hand; und gingen eine seltsame Verbindung ein, in der sie Gebilde von übersprudelndem Leben erzeugten. Alexandrien ist der Brennpunkt des gelehrten Hellenismus geworden. Hier sann unter den Eindrücken griechischer Weisheit der Jude Philo über die Verbindung der überkommenen Gottesweisheit mit der griechischen Spekulation nach. Das althergebrachte Maß in Anschauung und Darstellung der Griechen sollte in Verbindung treten mit der althergebrachten Starrheit Ägyptens. Die Frucht dieser widernatürlichen Verbindung konnte nur die sein, „daß Maß und Starrheit wie uraltes Getäfel zusammenbrachen und eine phantastische Schwärmerei aus lange verdekter Tiefe hervorbrach. Diese Schwärmerei wurde eine Flut, aus welcher wie Krystalle aus

trüber Lösung die wunderbaren Systeme der Neuplatoniker und Gnostiker auftauchten.“ [1])

Ein diesem Bilde diametral entgegengesetztes liefert uns Byzanz, das neben Alexandrien zur Bergungsstätte der untergehenden griechischen Kultur bestimmt war. Dorthin kommen zahlreiche Handschriften aus Hellas: allein von einer lebensvollen Aufnahme des Überkommenen war hier keine Rede, noch viel weniger von einer Fortbildung. Byzanz ist eine starre Mumie in Religion, Wissenschaft und Kunst.

Es liegt auf der Hand, weder Alexandrien, noch Byzanz waren im Stande, Träger einer länger dauernden geistigen Erhebung zu sein. Dazu bedarf es eines mäßig pulsierenden Lebens; Alexandrien aber strotzt in jugendlicher, überströmender Lebenskraft, Byzanz gleicht einem greisenhaften, verdorrten Leibe.

Und so waren es die Syrer, die dazu berufen waren, das griechische Geistesleben, vor allem die griechische Philosophie aufzunehmen.

Auch die Geschichte scheint gerade das Kleine auszuwählen, um Großes damit zu vollbringen. Unter dem Eindruck dieser Tatsache schreibt Renan: [2]) Syrorum gens nec ingenio nec vi armorum, nec rebus in historia gestis, admodum clarnit. Syriacae indolis proprium ac peculiare est quaedam mediocritas. Poeseos illo divino, quo Hebraei vetusdiores et trabes inter Semitas excelluerunt. Syri omnino carent; mentis acuminis, quo Persae et Armeni suam cum gentibus europaeis cognationem demonstrant, simal expertes.

Die Berührungen der Syrer mit der griechischen Kultur gehen auf Alexander den Großen zurück, durch den Occident und Orient miteinander verbunden wurden. Und es ist merkwürdig, wie schnell gerade in Syrien sich griechische Sprache und Bildung ausbreiteten und auch nicht wichen, als die Römer im Jahre 64 v. Chr. G. Syrien zur römischen Provinz machten. In Antiochien, der Hauptstadt des römischen Reiches und in anderen bedeutenden Städten des Reiches wie Apamea, Emesa, Laodicea, Samosata bildeten sich

---

[1]) Rocholl, Philosophie der Geschichte II, p. 243.

[2]) De philosophia peripatetica apud Syros. Paris 1852. pag. 3.

Centren griechischen Kulturlebens aus. Von einer syrischen Literatur im eigentlichen Sinne aber läßt sich erst von dem Zeitpunkt an reden, da die Syrer Christen wurden.

Die syrische Literatur ist inhaltlich bedingt durch das Christentum, daher der religiöse Charakter, der allen Schriften aufgedrückt ist. Zudem waren die Vertreter der Wissenschaft fast ohne Ausnahme Theologen, sogar noch im 6. und 7. Jh., wo ihre naturwissenschaftlichen und medizinischen Kenntnisse ihnen die Gunst der Chalifen in Bagdad erwarben.

In der geistigen Entwicklung der Syrer[3]) lassen sich nun deutlich drei Perioden unterscheiden von wachsendem Fortschritt.

Die erste Periode ist die Zeit der Aufnahme des Christentums, seine Befestigung und Verteidigung gegen den Gnosticismus; sie dauert bis zum 5. Jh. In dieser Zeit sehen wir die syrische Poesie erstehen, die die ganze Eigenart des syrischen Geistes offenbart. Sie entbehrt jeglichen poetischen Schwungs, ist trocken und kalt, nur didaktisch gehalten. Rein kirchlich, nur vom Klerus geübt, war sie bestimmt, dem Volke die Offenbarungswahrheit vorzuführen und dem Gottesdienst, bei dem sie vorgelesen wurde, ein feierliches Gepräge zu geben. Ihr Schöpfer ist Bardesanes. $1^1/_2$ Jahrhunderte später kämpfte Ephräm der Syrer in Hymnen und Homilien gegen die Häretiker.

In der zweiten Periode wogt der Kampf der Häresien. Die Geburtsstätte derselben ist vorzüglich Antiochien. Hier, in der Schule Lucians von Antiochien † 311 wurde der Arianismus[4]) geboren. Nestorius war der Schüler Theodors von Mopsuestia in Antiochien. In der heftigen Bekämpfung des Nestorianismus war Entyches in den Monophysitismus geraten. Was uns das größte Interesse abnötigt, ist der Umstand, daß die aristotelische Logik

---

[3]) Das Hauptwerk, das über die syrische Literatur handelt, ist die Bibliotheca orientalis von Joseph Simon Assemani, pars I, II, III u. 2. Sie blieb lange Zeit ohne Rivalen und stellt auch jetzt noch eine reiche Fundgrube dar. In Verwertung des bisher vorliegenden Materials hat Rubens Duval, La littérature syriaque, Paris, Lecoffre 1899, eine ausgezeichnete Schilderung des syrischen Geisteslebens auf allen Gebieten entworfen.

[4]) Arius erhielt zwar seine Ausbildung zum großen Teil in Alexandrien, gehörte jedoch auch der Schule Lucians an.

den Rahmen zum buntfarbigen Gemälde der auftretenden Häresien abgeben mußte.

Die dritte Periode hebt mit der Eroberung Syriens durch die Araber im 7. Jh. an. Die Araber treten in Kontakt mit der Kultur der Syrer.

Dies ist der Aufriß, in dem das syrische Geistesleben im großen und ganzen sich aufbaut. Für unsere Betrachtung können nur die zweite und dritte Periode in Betracht kommen, die Zeit, in der die peripatetische Philosophie bei den Syrern in Gebrauch kam.

Will man der Tradition Glauben schenken, so begann die Christianisierung des westlichen Mesopotamiens mit Edessa. Diese Stadt, ihrer natürlichen Lage nach schon zur Herrscherin bestimmt, nahm auch im Geistesleben des Orients eine herrschende Stellung ein. Ihre ersten Christen waren sicherlich Judenchristen. Daß dieselben aber nicht blos in jüdischer Literatur, sondern auch in griechischer Sprache bewandert waren, dafür legt die syrische Übersetzung des alten Testaments (Peschitto) ein sicheres Zeugnis ab, da dieselbe den Gebrauch der griechischen Septuagintaübersetzung erkennen läßt. Hier wurde um das Jahr 366 die berühmte Schule von Edessa, genannt die Perserschule,[5]) gegründet.[6]) Das Ansehen Ephräms, der 10 Jahre in Edessa zubrachte, trug mächtig zum Aufschwung der Perserschule bei. Hier kämpfte Ephräm in Hymnen und Homilien gegen die Häresie, vor allem gegen den Gnosticismus. Die Ausrottung der Häretiker, die ihm nicht gelang, setzte Rabbula, Bischof von Edessa, mit großer Energie fort. Doch da erhob sich die Lehre Theodors von Mopsuestia und begann immer weiter um sich zu greifen, da Nestorius ihr durch seine Zustimmung zu Ansehen verhalf. Mit dem Nestorianismus tritt zugleich die peripatetische Philosophie auf.

Die neue Lehre machte sich zuerst an der Schule von Edessa breit um 431.[7]) Die Lehrer an derselben waren fast alle dem

[5]) Perserschule hieß sie deswegen, weil die Syrer des Westens ihre Religionsbrüder im Sasanidenreiche Perser nannten.

[6]) cf. Histoire d'Édesse par Rubens Duval im Journal Asiatique, Bd. 19 und 20.

[7]) cf. Assemanus, Bibliotheca orientalis clementino-vaticana, t. III_2, cap. IX.

Nestorianismus ergeben. Mit dem Nestorianismus aber wurde zu gleicher Zeit der Aristotelismus eingeführt. Ein Verständnis für die Schärfe, mit der die theologischen Fragen erörtert wurden, liefert nur die Tatsache, daß zugleich mit den theologischen Problemen die aristotelische Dialektik eingeführt wurde. Ebedjesu berichtet uns in seinem rhytmischen Katalog:[8])

„Hibas et Cumas et Probus
E Graeco in Syrianum
Transtulerunt libros Commentatoris
Atque Aristotelis scripta.

Der Commentator ist kein anderer als Theodor von Mopsuestia. Ibas ist der Nachfolger Rabbulas auf dem bischöflichen Thron in Edessa; durch ihn fand der Nestorianismus weite Ausbreitung. Die beiden andern[9]) sind Lehrer an der Schule von Edessa.

So waren die Lehrer an den Perserschulen allmählich vollständig dem Nestorianismus ergeben. Dieser Umstand wurde für die Akademie verhängnisvoll. Nach Ibas Tode bestieg Nounus den Bischofsstuhl von Edessa und auf ihn folgte Cyrus. Er wandte sich an den Kaiser Zeno um Hilfe gegen den Nestorianismus, der gerade in Edessa seinen geistigen Mittelpunkt hatte. Der Kaiser willfuhr seinen Bitten, verjagte sämtliche Lehrer der Akademie, die der Häresie verdächtig waren und zerstörte die Schule von Grund aus im Jahre 489.[10]) So war die Stätte, aus der so herrliche Geistesblüten hervorgesproßt waren, ein Opfer der Parteiwut geworden. Die Vertriebenen flohen nach Persien und brachten dorthin den Sinn für griechische Wissenschaft. Aus den Trümmern der Akademie zu Edessa erstanden die Schulen in Nisibis und Gandisapora[11]). Die Vertreibung der gelehrten Nestorianer aus Edessa rief naturgemäß eiue Spaltung zwischen Mesopotamien und den

[8]) cf. Assemanus, Bibl. or., t. III, p. 85. Wenrich, de auctorum graecorum versionibus et commentariis syriacis, arabicis, armeniacis persicisque commentatio, p. 130.

[9]) Probus ist der Übersetzer und Kommentator von περὶ ἑρμηνείας. Vgl. hierzu M. Hoffmann, de hermenenticis apud Syros Aristoteleis. Leipzig 1873.

[10]) cf. Assemanus, Bibl. orient., t. II, p. 402; t. III, p. 376, 378.

[11]) cf. Assemanus, Bibl. orient.. t. II, p. 323.

Tigrisländern hervor, umsomehr da die Sassaniden allenthalben dem wissenschaftlichen Studium Vorschub leisteten und den Vertriebenen Bischofssitze anwiesen. Die Folge davon war, daß der Osten ganz dem Nestorianismus anheimfiel, während der Westen dem Monophysitismus sich zuwandte.

Trotzdem die Schule von Edessa ein so jähes Ende gefunden hatte, war doch der Geist der Wissenschaft nicht erstorben. Aus der Öffentlichkeit verbannt, zog er sich in die Klöster zurück. Weitaus der hervorragendste Übersetzer seiner Zeit ist Sergius von Reschaina oder Rasaïn, wie ihn die Araber nannten. Sein Privatleben ist nicht ohne tiefe Schatten; in hellem Lichte erstrahlt aber seine schriftstellerische Tätigkeit. Als mongohysitischer Priester stand er den seine Zeit bewegenden Gedanken nicht fern; als Philosoph, Arzt und Astronom erschien er seinen Zeitgenossen schon als unerreichbares Muster; dazu verfügte er über eine glänzende Beredsamkeit.[12]) Sein literarisches Werk ist fast vollständig auf uns gekommen in drei Handschriften des Kritischen Museums.

Sergius übersetzte die Kategorien des Aristoteles, die Isagoge des Porphyrius, περὶ κόσμου πρὸς Ἀλέξανδρον, περὶ ψυχῆς eine Schrift, die mit der aristotelischen aber nur den Namen gleich hat.[13]) An selbständigen Abhandlungen verfaßte er eine Logik in sieben Büchern, ein Schrift über die Ursachen des Universums nach den aristotelischen Prinzipien, eine kleine Abhandlung über Gattung, Art und Individuum, einen kleinen Traktat über Affirmation und Negation, eine Paraphrase zum Eingang von περὶ ἑρμηνείας.

Zu diesen Übersetzungen und Abhandlungen philosophischen Inhalts kommen noch medizinische. Sergius übersetzte einen Teil der Werke Gallens.[14]) Von weittragendster Bedeutung für die Entwicklung im Orient ist die Übersetzung der Schriften des Pseudo-

---

[12]) Barhebraeus, Chronicon syriacum (edit. Bruns, Lypsiae 1788), p. 59, rühmt von ihm: „inter praestantissimos medicos Syrorum fuit Sergius Resainensis, qui primas libros philosophicos et medicos e lingua graeca in syriacam convertit.“ Daß er zuerst Übersetzungen philosophischer Werke anfertigte, ist nicht richtig, wie wir ja oben sahen. cf. Renan, o. c. p. 25, Wenrich, o. c. p. 11.

[13]) Über Inhalt der Schrift Renan, o. c. p. 28. cf. Renan, Journal asiatique 1852 über diese Handschriftensammlung im Britischen Museum.

[14]) Näheres hierüber Rubens Duval, o. c. p. 274.

Dionysius treopagita. Ihre endgültige Abfassung dürfte in die Jahre 482—500 fallen und bald nach ihrem Erscheinen wurden sie von Sergius übersetzt. Sie fanden weite Verbreitung, und wie sehr Sergius selbst von den neuplatonischen Ideen erfaßt war, beweist seine Einleitung zur Übersetzung. Wie im Abendlande, so verfehlten auch im Morgenlande die Schriften nicht ihre Wirkung. Sie wurden eifrig gelesen und kommentiert.

Ohne Zweifel, schon äußerlich betrachtet, machte die wissenschaftliche Tätigkeit des Sergius einen stattlichen Eindruck. Victor Ryssel hat sich in einer peinlich-gründlichen Untersuchung über den textkritischen Wert der syrischen Übersetzungen griechischer Klassiker verbreitet.[15]) Er steht nicht an, die Übersetzung der nichtaristotelischen Schrift περὶ κόσμου durch Sergius als ein Meisterwerk syrischer Übersetzungskunst zu bezeichnen. Sie schließt sich aufs engste an den Text des griechischen Originals an und ihre Vorzüglichkeit ergibt sich noch klarer, wenn wir sie mit der lateinischen Bearbeitung des Apuleius von Madaura vergleichen, der mit dem griechischen Urtexte aufs freieste schaltet, bald ganze Stücke ausläßt, bald einzelne Gedanken selbständig weiterführt, während Sergius den Text seiner griechischen Vorlage auch in seinen Einzelheiten aufs genaueste nachzubilden sucht.[16])

Hierzu befähigte ihn besonders eine vollkommene Beherrschung der griechischen Sprache, „die aus jedem Satze seiner Übersetzung zu ersehen ist.“ Dazu kommt, wie schon angedeutet, der methodische Standpunkt des Übersetzers, wonach er, wie er selbst zu Eingang der Übersetzung von περί κόσμου ausdrücklich sagt,[17]) sich bemüht habe, alles in der Handschrift Vorgefundene in vollkommener Übereinstimmung beizubehalten, „indem ich weder etwas zu dem hinzufügte, was von dem Philosophen darin geschrieben ist, noch auch wiederum etwas hinwegließ, nach meinem Vermögen.“

---

[15]) Victor Ryssel, Über den textkritischen Wert der syrischen Übersetzungen griechischer Klassiker. 2 Teile. Leipzig 1880. Eingehend hat sich Anton Baumstark mit Sergius' Leben und wissenschaftlicher Tätigkeit beschäftigt: lucubrationes syro-graecae (Jahrbücher für klassische Philologie 1894).

[16]) Victor Ryssel, o. c. II. Teil, p. 10. cf. Anton Baumstark, o. c. p. 422 ff.

[17]) Victor Ryssel, o. c. I. Teil, p. 5.

Sind wir nun berechtigt, von der Vorzüglichkeit der Übersetzung von περὶ κόσμου auf die Güte der übrigen Übersetzungen des Sergius zu schließen? So ohne weiteres nicht. Daß sie aber immerhin bedeutende Leistungen sein werden, dürfen wir mit Rücksicht auf die Befähigung und die Methode des Verfassers bei den philosophischen Werken füglich annehmen. Anders verhält es sich freilich bei seinen Übersetzungen medizinischen Inhalts, die später durch Honein einer nicht unbedeutenden Revision unterzogen wurden.

Die Mehrzahl der syrischen Übersetzungen ist freier gehalten und ihren Verfassern war es mehr darum zu tun, den Inhalt eines Buches im großen und ganzen wiederzugeben, ohne sich an den Wortlaut des Originals zu binden. Ja es finden sich auch solche, die lediglich Überarbeitungen der griechischen Originale sind mit der ausgesprochenen Tendenz, alles den syrischen Lesern unverständliche Material einfach wegzulassen.[18])

Im 7. Jahrhundert war das Kloster Kennesre auf dem linken Ufer des Euphrat ein Hauptsitz griechischer Studien. Severus Sebokt, Bischof daselbst, schrieb einen Kommentar zu der Persteus Analytik sowie zu περὶ ἑρμηνείας.[19]) Sein Schüler Athanasius von Balad übersetzte im Jahre 645 die Isagoge des Porphyrius.[20]) Er wurde übertroffen von seinem Schüler Georgius,[21]) dem späteren Bischof von Kufa, genannt Bischof der Araber, der das ganze Organon übersetzte. Jakob von Edessa, ein Mann von encyklopädischem Wissen, ist nur in einer Übersetzung der Kategorien auf uns gekommen.[22])

Während so die monophysitischen Syrer im Westen die logischen Schriften des Aristoteles übersetzten und kommentierten, waren auch ihre nestorianischen Stammesgenossen im Osten nicht un-

---

[18]) cf. Victor Ryssel, o. c. I. Teil, p. 4.

[19]) Assemanus, t. II, p. 335; t. III, p. 195.

[20]) Assemanus, t. I, p. 493; t. II, p. 335. Wenrich, o. c. p. 280.

[21]) Inter Syrorum commentarios nullum invenio qui huic aequiparari possit, si molem operis spectes atque accuratam exponendi rationem; nullusque praeferendus erit, si quamlibet partem philosophiae Syrorum prelo committendam viri docti unquam censuerint. Renan, o. c. p. 33.

[22]) Assemanus, t. II, p. 337.

tätig geblieben. Doch ist außer ihren Namen nichts von ihnen bekannt.

Schon mit den letzten monophysitischen Vertretern griechischer Wissenschaft haben wir bereits die Zeit der Eroberung Syriens durch die Araber überschritten. Nahezu fünf Jahrhunderte hatten die Syrer den Kontakt mit der griechischen Wissenschaft aufrecht erhalten. Der Charakter ihrer hellenistischen Studien bedarf jedoch noch einiger Beleuchtung und dies ist um so mehr notwendig, da derselbe, sobald die syrischen Gelehrten am Hofe des Chalifen lebten, sich vollständig veränderte.

Die bisherige Untersuchung dürfte ergeben haben, daß die syrische Philosophie sich lediglich auf Aristoteles beschränkte, noch mehr, daß sie innerhalb des aristotelischen Schriftenkreises sich lediglich auf das Organon beschränkte und auch dieses bedarf noch einer Modifikation. Nicht ein einziger von den syrischen Übersetzern hat das ganze Organon interpretiert. Wir begegnen nur der Isagoge, den Kategorien, περὶ ἑρμηνείας; diese allerdings werden fast von jedem Autor neu bearbeitet. Die erste Analytik ist nur spärlich vertreten, von der zweiten Analytik ist überhaupt keine Übersetzung gemacht worden, obwohl sie den Syrern nicht unbekannt ist. Der bedeutendste unter ihnen, Sergius, schweigt sich über die Analytik, Topik und die Trugschlüsse vollständig aus.[24]) Renan hält dafür, daß die Syrer in der Erklärung des Organons nur bis Cap. 7 der ersten Analytik vorgedrungen seien; einen Grund hierfür giebt er nicht an, ohne Zweifel aber verlangt diese Erscheinung schon um ihrer Seltsamkeit willen eine Erklärung. Nun berichtet uns Ibn Ali Useibia,[25]) daß der Beherrscher der Christen ihre Bischöfe versammeln und beraten ließ, in wie weit das Studium der Philosophie zu belassen oder aufzuheben sei; sie gaben ihr Urteil dahin ab, daß von den logischen Schriften nur bis zu Ende „der Figuren des Wirklichen"[26]) nicht weiter gelehrt werde, weil

23) cf. den Katalog Ebedjesu's bei Assemanus, Bibl. orient. t. III, p. 154, 157, 175, 195.

24) Renan, o. c. p. 40.

25) Moritz Steinschneider, Al-Farabi, des arabischen Philosophen Leben und Schriften, p. 86.

26) Das stimmt genau zu dem von Renan konstatierten Faktum.

sie von dem übrigen einen Nachteil für das Christentum befürchteten, währen das Erlaubte zur Verteidigung ihres Glaubens benützt werden könnte. Es beschränkte sich also die öffentliche Lehre auf dieses Maß, das Übrige betrieb man nur geheim.

Nicht mit Unrecht läßt sich bei diesem Tatbestande ein Vergleich machen zwischen der syrischen Peripatetik dieser Periode und der Frühscholastik. Beiden war Aristoteles nur als Logiker bekannt und dies sogar unvollkommen; beide zollten ihm auch dessentwegen den Tribut des Lobes. Eine Erweiterung des Gesichtskreises führten hier wie dort erst die Araber herbei. Wie die christlichen Scholastiker die Kenntnis der aristotelischen Physik und Metaphysik zuerst den Arabern verdankten, so wurden auch erst durch die Araber die syrischen Übersetzer zur Bearbeitung der aristotelischen Physik und Metaphysik veranlaßt.

Wo immer eine Verbindung und Mischung zweier Elemente stattfindet, ist das endgültige Resultat derselben bedingt durch die Beschaffenheit beider Faktoren. Genau so verhält es sich im Geistesleben der Völker. Die Araber, zwar mit den Syrern stammesverwandt, hatten doch eine ganz andere Geschichte hinter sich, als diese. Wir können nicht umhin, ehe wir das Auftreten und den Charakter der peripatetischen Philosophie bei den Arabern zu schildern suchen, zuerst in kurzen Zügen ihre Geschichte zu streifen, vor allem das arabische Geistesleben, auf das die peripatetische Philosophie wie ein fremdes Reis aufgepfropft wurde.

So verschieden man auch die Person und Bedeutung Mohammeds beurteilen mag, eines läßt sich nicht abstreiten: Erst durch Mohammed, d. h. durch Schaffung des Koran wurde der Geist der Wissenschaft bei den Arabern geboren. Wie sehr auch im Prinzip der Koran jeglichem Geiste der Wissenschaft widerspricht — er kennt nur den unbedingten Glauben an Allah und Mohammed, seinen Propheten — und wie oft man auch auf den aller Wissenschaft totfeindlichen Charakter des Islam hingewiesen hat,[27]) dies alles macht die eine Tatsache nicht verschwinden, daß der Koran

---

[27]) Insbesondere Renan, der Islam und die Wissenschaft. cf. Averroès et l'Averroïsme.

selbst gleich von Anfang an zu textkritischen Untersuchungen veranlaßte und so sehr frühe schon grammatische Schulen ins Dasein rief.[28]) Der Koran ist kein Schriftstück aus einem Guß, sondern voll der mannigfachsten Lesearten. Dann aber weist der Koran Probleme gewaltigster Natur auf und weiß sie durch markante Ausführung in den Vordergrund zu rücken. Mohammed war zwar kein Philosoph, noch weniger ist der Koran eine philosophische Schrift; allein der Prophet war bei seinem Verkehr mit Christen und Juden auf philosophische Probleme gestoßen, die er allerdings auf intuitive Weise zu lösen versuchte.

Kernpunkt der Religion des Islam ist der abstrakte Gottesbegriff, das Erbe aus dem Judentum. Mohammeds Gottesbegriff ist der der Hierarchie des Tempels, die ins Unendliche gesteigerte Willkürmacht, welche sich durch Unterdrückung zur allsiegreichen Geltung bringt. Darum wollte der Prophet von einem trinitarischen Gottesbegriff der Christen nichts wissen; die unendliche Größe Allahs überragt alles andere so sehr, daß kaum eine Bestimmung seiner Eigenschaften möglich ist; nur seine Allmacht läßt sich deutlich erkennen, denn die Natur verkündet sie, alles, was im Himmel und auf der Erde ist, und auch die Vögel des Himmels; seine Macht hat sich geoffenbart in der Geschichte des israelitischen Volkes und sie offenbart sich forwährend noch im Wunder.

Als Spannkraft alles Islamismus aber wirkte und wirkt jeder Zeit die Prädestination. Der Koran hält sich in weiser Mitte zwischen einer absoluten Prädestination und einem vorsehenden Schauen Gottes; allein gerade die Unentschiedenheit war ein treibender Faktor für die brennenden theologischen Streitigkeiten.

Die Geschichte kennt kein zweites Beispiel mehr für die staunenerregende Schnelligkeit, mit der ein Volk elektrisiert wurde, wie es den Arabern durch Mohammeds Auftreten geschah. Das Beduinenvolk, das, allen Kultureinflüssen der benachbarten Länder trotzend, nach patriarchalischer Sitte in Zelten wohnte und als Nomaden die Wüste und die ärmlichen Bergländer durchstreifte,

[28]) Näheres hierüber bei Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur, I. Band, p. 97.

wurde urplötzlich durch Mohammed aus seinem naturwüchsigen und zufriedenen Dasein auf die Weltbühne gerufen und um das Banner des Propheten geschart. Mit Mohammed erhielt der Volksgeist der Araber eine wesentlich neue Richtung. Das unfertige, wenig durchdachte und logisch durchgearbeitete System Mohammeds möchten wir gerade als ein Ferment für die Bildung eines gewaltigen wissenschaftlichen Aufschwungs bezeichnen. Daß dies berechtigt ist, zeigt gerade die nach Mohammeds Tode aufkommende theologische Spekulation; der Koran übte einen unendlichen Einfluß auf die Entwicklung der arabischen Kultur.

Man möchte versucht sein, wenn man von arabischer Wissenschaft redet, darunter die freundliche Aufnahme der griechischen Philosophie und deren Ausgestaltung zu verstehen, die sie bei den Arabern erfahren hat: allein die griechische Philosophie spielt bei den Arabern nur eine episodische Rolle, die sie selbst nicht einmal als ihre größte Leistung anerkennen, während Avicenna und Averroës am Philosophenhimmel des Abendlandes als Sterne erster Größe glänzen, sind sie bei ihren Landsleuten wegen ihrer philosophischen Tätigkeit nichts weniger als hoch geachtet.

Allein schon vor der Einführung der griechischen Philosophie bei den Arabern finden wir eine philosophisch-theologische Spekulation, die den Koran mit seinen Problemen zum Objekt hat. Diese ist spezifisch arabisches Eigentum. Die griechische Philosophie ist es nicht, sie gleicht dem Aufblitzen des Kometen, der rasch sich verliert. Die dogmatische Spekulation der Araber hat mit ihr beständig rivalisiert und sie schließlich niedergerungen. Nur die religiösen Sekten, welchen der Islam das Leben gegeben, offenbaren die ganze Eigenart, Individualität und Vielseitigkeit des arabischen Geistes. In erster Linie bildeten Prädestination, Willensfreiheit und Attributenlehre im Gottesbegriff den Gegenstand erregtester Diskussionen und riefen zahlreiche Sekten hervor.[29]) Ein noch bunteres Gepräge erhielt das Sektenwesen durch die Berührung mit der griechischen Philosophie.[30]) Wir können nicht näher darauf eingehen, wir

---

[29]) Schahrastani, Religionsparteien und Philosophenschulen, übersetzt von Theodor Haarbrücker, 18.

[30]) cf. Schmölders, Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes.

wollen zunächst das erste Auftreten der griechischen Philosophie bei den Arabern ins Auge fassen.

Die Entwicklungsgeschichte des Kalifats zerfällt in drei große Perioden:[31])

in die patriarchaliche Zeit, d. h. in die Herrschaft der vier ersten Kalifen von Muhammed bis auf Ali (632—661);

in die Zeit der Umaijaden-Dynastie, die ihren Sitz von Medina nach Damaskus übertrug (661—750);

in die Periode der Abbasidenherrschaft in Bagdad (750—1258), welche mit dem Sturze des Chalifats durch die Mongolen ihren Abschluß fand.

Jede dieser Perioden trägt ihr eigenes Gepräge. Die III. Periode charakterisiert sich durch die Vorherrschaft des persischen Elements. Die Perser gelangten am Hofe zu Bagdad zu bedeutendem Einfluß und machten sich namentlich in der Literatur geltend.[32]) Persische Eleganz und Feinheit drang in die Poesie ein und überwucherte immer mehr die alte Beduinendichtung. Daß die Perser von Anfang an die flüchtigen Lehrer der Perserschule von Edessa mit Freuden aufgenommen haben, bemerkten wir oben. Die Sasaniden waren die Protektoren der Wissenschaft an ihren Höfen, und wir haben bereits gesehen, wie sehr hellenistischer Geist unter den Nestorianern Persiens sich verbreitet hatte. So kamen also die Araber, als sie sich Syriens und Persiens bemächtigten, auf einen Boden, der mit einer hochentwickelten Kultur übersät war; sie konnten dieselbe zertreten oder schonend hegen; sie haben zu ihrem Ruhm das letztere getan. Man muß es ihnen zugestehen, sie haben nie mit Fanatismus fremdes Geistesleben unterdrückt. Christen und Juden galten immer bei den Kalifen, um so mehr, da schon Muhammed ihnen als Besitzern einer Offenbarung ziemliche Duldung zuerkannte. Allein der Hauptgrund war doch der, daß sie die Träger der Kultur waren. Von Anfang sehen wir den Kalifen nur Christen, seltener Juden als Ärzte verwenden. Ohne die administratorischen Talente der Christen hätten die Araber niemals

[31]) Vgl. hierzu A. von Kremer, Kulturgeschichte des Orients unter den Kalifen.

[32]) Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur. 2 Bände.

ein Staatswesen begründen können; ihr patriarchaliches Leben von ehedem hätte wenig Anregung geboten. Darum ließen sie in den eroberten Provinzen die Christen zumeist in ihren Stellungen.

Genug, so viel ist sicher, daß mit Beginn der Abassidenherrschaft in Bagdad das goldene Zeitalter der arabischen Literatur beginnt, zugleich aber auch die Epoche der griechischen Philosophie bei den Arabern.[33])

Mit Übersetzungen begann man unter der Regierung Al-Mansurs und zwar hatten sie encyklopädischen Charakter nach zwei Seiten hin: man übersetzte Werke spezifisch wissenschaftlicher Natur, literarischen, philosophischen und religiösen Inhalts; andrerseits stammten die Übersetzungen aus der griechischen, syrischen, hebräischen, persischen und indischen Literatur. Gerade unter Al-Mansurs Herrschaft, so scheint es, hatten die Araber ihre Augen auf Persien und Indien gerichtet, um von dorther die Schätze der Weisheit zu holen. Er gab den Auftrag,[34]) eine große Anzahl von Werken der griechischen, byzantinischen und persischen Literatur zu übersetzen, so insbesondere verschiedene Teile des aristotelischen Organon, den Almagest des Ptolemaeus, die Elemente des Euklid und andere.

Viel umfassender und rationeller beginnen die wissenschaftlichen Arbeiten unter Al-Manum zu werden. Der Kalife, selbst von Verständnis und lebendigem Interesse für alle wissenschaftlichen Bestrebungen erfüllt, gründete um das Jahr 832 ein offizielles Übersetzerbureau in Bagdad und stattete es mit einer herrlichen Bibliothek aus. An die Spitze des Bureaus stellte er den berühmten Übersetzer Honain ben Isḥâq, der diesen Posten auch unter den drei folgenden Kalifen inne hatte.

Schon sehr frühe kam er von Hira, wo er um das Jahr 809 von nestorianischen Eltern geboren wurde, nach Bagdad, um daselbst

[33]) Über Quellen und Hilfsmittel zur Geschichte der arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen cf. M. Steinschneider, die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen. Centralblatt für Bibliothekwesen, Beiheft V und XII. Brockelmann, o. c. Die Übersetzer, p. 201—208.

[34]) Maçoudi, les Prairies d'or éd. et. trad. Barbier Meynard et Pavet de Courteille. VIII, p. 291.

Medizin zu studieren. Darauf begab er sich auf byzantinisches Gebiet und lernte dort das Griechische. Nach zwei Jahren zurückgekehrt, soll ihn Gabriel, der Sohn des Bochtjesu mit den Worten empfangen haben: Si huic inveni Deus vitam longam esse voluerit, oblitterabit memoriam Sergii Resainensis.[35]) Darauf reiste er noch in Persien, ging nach Basra, um daselbst das Arabische noch gründlicher zu erlernen, worauf er sich in Bagdad niederließ und hier unter der Protektion des Kalifen seine wissenschaftliche Tätigkeit begann. Später verwickelte er sich in den Bilderstreit der selbst den Orient erregte. Honain war Bilderstürmer, wurde beim Kalifen verklagt, der ihn den Christen auslieferte. Honain wurde exkommuniziert und aller Insignien eines Christen beraubt. Aus Gram hierüber soll er sich im Jahre 873 selbst vergiftet haben. Honain war ausgezeichneter Arzt und Philosoph zu gleicher Zeit; nach beiden Richtungen erstreckte sich auch seine Übersetzertätigkeit; hierzu waren ihm behilflich sein Sohn Isaak und sein Neffe Hobeisch. Diese drei bilden eine große Übersetzerfamilie und es ist nicht leicht, jedem einzelnen das ihm zugehörige Werk zuzuweisen, da der Vater Honain den Ruhm des Sohnes und Neffen verschlungen hat,[36]) obwohl sein Sohn in der Übersetzung philosophischer Werke mehr geleistet hat. Wir werden darum ihre Leistungen unter gemeinsamem Gesichtspunkt betrachten müssen.[37])

Das aristotelische Organon wurde von beiden zusammen fast vollständig übersetzt, ferner de generatione et corruptione, de anima, die ganze Metaphysik, die Physik, die Ethik; dazu kommen noch die Übersetzungen der Kommentare des Alexander von Aphrodisias, Porphyrius Themistius und Ammonius. Mit den Übersetzungen philosophischer Werke ist jedoch ihre Bedeutung noch nicht erschöpft. Dieselbe erstreckte sich des weiteren auf medizinische und mathematische Schriften.[38])

---

[35]) Abulfargii, Chronicon syriacum, p. 173.

[36]) Wenrich, o. c. p. 17 u. 18. Renan, o. c. p. 58.

[37]) Die genaue Zuweisung der einzelnen Übersetzungen bei Steinschneider, Centralblatt für Bibliothekwesen, Beiheft XII, p. 36—70.

[38]) Das Nähere hierüber unter den betreffenden Rubriken bei Steinschneider, o. c. und Wenrich, o. c.

Bereits vor den systematisch betriebenen Übersetzerarbeiten der Honeiden hatte Ibn Batrik eine syrische Übersetzung der Tiergeschichte geliefert und eine arabische Übersetzung des Timaeus. So sorgfältig und umfassend auch die Honeiden ihre Übersetzungen angelegt hatten, so daß die aristotelischen Werke und deren griechische Kommentare fast vollständig in syrischer oder arabischer Sprache vorhanden waren, so waren sie im X. Jh. doch so selten geworden, daß 'Abu Bischor Matta und Yahya ben Adi an eine Neubearbeitung herantreten mußten; dasselbe taten Costa ben Lukka und Ali ben Zaraah und ihre Übersetzungen führen uns die die Zeit Alferabis und Avicennas, die sich ihrer bedienten, später sogar noch Averroës und die anderen Philosophen der Araber in Spanien.

Ziehen wir einen Vergleich zwischen der peripatetischen Philosophie bei den Syrern und Arabern, so ergibt sich uns ein total verändertes Bild. Die ersten Syrer an der Philosophenschule zu Edessa und die Nestorianer am Hofe der Sasaniden übersetzten und reproduzierten unzählige Mal den schon genannten Teil des Organon, also die Kategorien, Hermeneia, und die erse Analytik bis zum 7. Kapitel; von physischen, methaphysischen, psychologischen und ethischen Schriften des Aristoteles oder deren Kommentatoren finden wir auch nicht eine Spur. Am Hofe der Kalifen hat sich der Rahmen um ein bedeutendes erweitert. Zwar sind es nur Syrer, die den Arabern die aristotelischen Schriften übersetzen, allein diese brauchten sich nicht mehr an das Verbot der Bischöfe zu halten, das ihnen die Beschäftigung mit der gesamten aristotelischen Philosophie untersagte. Die Syrer waren bei den Griechen in die Schule gegangen, aus Schülern wurden sie die Lehrer der Araber und es gibt kaum eine arabische Übersetzung, die nicht aus einer syrischen geflossen wäre. [39]) Dadurch nun, daß die arabische Sprache immer weitere Verbreitung fand, wurde das Syrische verdrängt; das gleiche Loos erreichte auch die syrischen Übersetzungen, die den arabischen zur Seite standen; sie gerieten so

[39]) Steinschneider, Centralblatt f. Bibliothekwesen, Beiheft V, p. 5, glaubt die Frage nicht allgemein bejahen zu können. cf. Wenrich, o. c. p. 39 u. 40. Renan, o. c. p. 55.

sehr in Vergessenheit, daß wir heutzutage kaum mehr Bruchstücke von ihen haben. Die Tatsache wurde andrerseits auch dadurch herbeigeführt, daß die großen arabischen Philosophen Al-Kindi, Al-Farabi, Ibn-Sina, Al-Gazali sich nur der arabischen Übersetzungen bedienten und damit die peripatetische Philosophie bei den Arabern auf ihre höchste Höhe brachten. Ein Umstand bedarf noch näherer Beleuchtung, da er für die Charakteristik der peripatetischen Philosophie bei den Arabern von besonderer Bedeutung ist. Durch die syrische Übersetzungen wurde außer den aristotelischen Schriften auch die der Kommentatoren Alexander, Porphyrius u. a. interpretiert. Es springt nun sofort in die Augen, daß der Aristotelismus in modifizierter Gestalt bei den Arabern seinen Einzug hielt. Die neuplatonischen Gedankengänge in den Schriften Al-Kindis, Al-Farabis, Ibn Sinas finden nur hierin ihre Erklärung.[40])

Nachdem wir so den historischen Gang der aristotelischen Philosophie von Alexandrien zu den Syrern, von diesen zu den Arabern verfolgt haben, obliegt es uns, die Wirkung zu betrachten, welche sie innerhalb des arabischen Geisteslebens ausübte. Es stellte sich dasselbe Problem ein wie in der mittelalterlichen Philosophie, wenn auch in veränderter Gestalt: wie stellt sich die philosophische Wahrheit zu der im Koran geoffenbarten? Die Sekten der Motakallinûm und Muatazilo haben mit großem Scharfsinn das Problem behandelt, so sehr, daß die peripatetische Philosophie trotz bangen Ringens ihnen den Platz räumen mußte.

---

[40]) Ludwig Stein, das erste Auftreten der griechischen Philosophie unter den Arabern im Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. VII 1894, p. 352 ff. cf. Bd. XI, die Kontinuität der griechischen Philosophie in der Gedankenwelt der Araber.

XXIII.

Locke, eine kritische Untersuchung der Ideen des Liberalismus und des Ursprungs nationalökonomischer Anschauungsformen.

Von

Georg Jaeger, Neuwied.

(Schluß.)

Die Empfindungen der Massen sind das psychologische Seitenstück objektiver Verhältnisse. In der politischen Apathie oder der revolutionären Wut, der Gleichgültigkeit oder dem Haß, den sie gegen Staat und Rechtsordnung empfinden, spiegelt sich ein Zustand und eine Theorie, die sie von den Wohltaten des Gemeinlebens ausschließen. Mit überraschender Gelassenheit nimmt Locke sie als natürlichen Zustand hin. Er übersieht die Konsequenzen, die seine Zwecke vernichten müssen. Das Majoritätsprinzip bedeutet die politische Herrschaft des Proletariats, der Massen, die das Lohngesetz der Freiheit und des Eigentums beraubt und denen die Theorie ein Revolutionsrecht zuerkennt, weil ihnen die „natürlichen Menschenrechte" vorenthalten bleiben. Sobald sie aus dem Schlaf erwachen, gewinnt der Schein ein drohendes Leben und der Liberalismus muß seine Grundsätze verleugnen, um ihren Folgen zu entgehen. Das System dauert fort als politischer Mechanismus im Widerspruch mit seinen geistigen Voraussetzungen. Es stützt sich auf Macht und Tradition nnd nicht mehr auf den Willen und das Urteil der Individuen. Das Interesse, die Kraft wirtschaftlicher Verhältnisse, gibt ihm ein zähes Leben. Aber schließlich bricht das hohle Bild täuschender Fülle zusammen. Die Zwangsgewalt

des rechtlichen Mechanismus wirkt in den Augenblicken seiner Tätigkeit mit der alten Unwiderstehlichkeit, doch wirkt er nur noch äußerlich und in Zwischenräumen. Die sozialen Gefühle, Ideen und Bedürfnisse, die den natürlichen Bedingungen des menschlichen Daseins, dem geschichtlich gepflanzten Vorstellungsinhalt und dem geistigen Wesen des Menschen angemessen sind, bilden neue Organisationen. Die alten Formen müssen sich ihnen unterwerfen oder sie werden von ihnen abgelöst.

Die apologetische Methode besteht in der geschickten Verwertung von Begriffen, die eine subjektive und objektive, eine ideelle und materielle Seite haben. Handelt es sich um die praktische Ausgestaltung, dann wird diese, handelt es sich um die Rechtfertigung, die ohne Zugeständnisse an sittliche Grundsätze nicht möglich ist, dann wird jene hervorgekehrt. In dem Widerstreit scheinbarer Zwecke und wirklicher Folgen vollzieht sich die innere Auflösung des liberalen Individualismus. Das Recht schreibt den Schutz persönlicher Güter auf seine Fahne und sichert nur das sachliche Eigentum mit wirksamen Mitteln; nur als Träger wirtschaftlicher Werte kommt die Persönlichkeit zur Geltung. Den Platz, von dem der Staat verdrängt wird, nehmen die organisierten Mächte der Gesellschaft, die kapitalistischen, kirchlichen und demokratischen Vereinigungen ein. Ihrer Knechtschaft verfällt der Mensch und die unsichtbaren Ketten sind weit schwerer zu zerreißen als die sichtbaren Fesseln. Die „Freiheiten“ werden zu einem neuen Zwang. Die Preßfreiheit wird eine wertlose Druckfreiheit. Die Möglichkeit geistiger Einwirkung wird beseitigt durch die gesellschaftliche Zensur, die Macht des zünftigen Literatentums, durch die Absperrung, die Hypertrophie und Abstumpfung der geistigen Organe. Der freie Wettbewerb vernichtet sich selbst, und diese Wahrheit geht angesichts der Kartelle und Syndikate auch seinen überzeugten Verteidigern auf. Das wirtschaftliche Selbstbestimmungsrecht verschwindet hinter einer sozialen Notwendigkeit, die die Masse der Menschen fester auf einer bestimmten gesellschaftlichen Stufe festhält, als der Zunftzwang. Den Traum von einer „Harmonie der Interessen“ zerstört das Bild eines „erbitterten Klassenkampfes.“

Die begrifflichen Illusionen werden vervollständigt durch eine

Reihe bewußter Fiktionen, unter denen die Vertragstheorie die harmloseste ist. Auf solche σοφίσματα πολιτείας, auf ein politisches Blendwerk mußte sich die konstitutionelle Doktrin stützen. Sie waren ein unentbehrliches Rüstzeug ihrer Waffenkammer und gelten seitdem als ein Bestandteil englischer Erbweisheit und liberaler Klugheit. Dahin gehört die Fiktion, daß die Beschlüsse des Parlamentes den Volkwillen enthalten, die künstliche Trennung des Königs von seiner Regierung, der Schein der Sachlichkeit und Öffentlichkeit, während die parlamentarische Rhetorik die wirksamen Beweggründe verdeckt und den maßgebenden Einfluß der Parteitaktik und der Interessen dem Auge zu entziehen sucht. Wenn einst der griechische Denker im kühnsten Schwung des Idealismus einen verfallenden Staatsorganismus für das Nichtseiende erklärte und ihm die Realität der Idee entgegensetzte, so betrachtete der liberale Empirismus den Schein als die Wahrheit der politischen Bewegung und als das Wesen der Rechts- und Staatsordnung, um unter dem äußeren Schein den realen und praktischen Inhalt nach den Gesichtspunkten des wirtschaftlichen Interesses gestalten zu können. Ein System von Fiktionen sollte vereinbar sein mit dem wissenschaftlichen Wahrheitssinn, mit dem die Aufklärung den Aberglauben bekämpfen wollte.

Die Theorie tritt auf als Lehre des Fortschritts und der politischen Entwicklung. Aber vergebens suchen wir in ihr nach wertvollen Reformgedanken. Offenbaren wirtschaftlichen Übelständen gegenüber beschränkt sie sich auf Palliative, indem Locke etwa eine Verminderung des Zwischenhandels und den unmittelbaren Verkehr zwischen Konsument und Produzent empfiehlt. Der einzige bedeutende Reformvorschlag ist die Forderung einer Parlamentsreform, die die Grundgedanken des Gesetzes von 1832 ausspricht.[48]) Beseitigung des Vertretungsrechtes verfallener Flecken, stärkere Vertretung der leistungsfähigen industriellen Orte, kurz eine Parlamentsreform, die den sozialen Machtverhältnissen und den Interessen der bürgerlichen Klassen entsprach. Locke appellierte

[48]) Die sehr wichtige Stelle, die in der engl. Verfassungsgeschichte kaum beachtet ist, ib. § 157.

sogar an die Initiative der Regierung. Aber an ein Wahlverfahren, das der Masse des Volkes das Wahlrecht nahm und der Idee der Volkssouveränetät Hohn sprach, rührte er nicht. Sein Staatsrecht ist arm an Ideen und in seinem Kerne konservativ. Seine politische Apologetik bedient sich der Gedanken des Calvinismus, der englischen Jurisprudenz, und des staatswissenschaftlichen Rationalismus, um ein feststehendes Resultat zu beweisen. Er rechtfertigt und beschreibt eine tatsächliche Entwicklung, die in der Revolution von 1689 gipfelt, und nur das erhebt ihn über seine Zeitgenossen, daß er über die erstarrten Trümmer der Vergangenheit wegsah und die Wirklichkeit mit freierem und klarerem Blick erkannte. Die Leichtigkeit, mit der sich die Umwälzung vollzog, bewies, daß sie keinen neuen Zustand schuf, sondern einem längst vorhandenen rechtliche und politische Anerkennung verschaffte. Die tatsächlichen Machtverhältnis kamen äußerlich zur Geltung, die Form wurde dem Inhalt angepaßt. Daß das Königtum die notwendigen Aufgaben einer nationalen Politik, den Kampf gegen die Übermacht Frankreichs und die Sicherung des Protestantismus verkannte, war nur der Anlaß des Sturzes der Stuarts. Im inneren Aufbau der englischen Gesellschaft, der durch die Geschichte des Landes seit der normannischen Eroberung geschaffen war, lag die tiefere Ursache der Verfassungsänderung. Zwischen ihr und Lockes Theorie besteht ein Parallelismus, der ihre Zusammengehörigkeit und ihre geistige Einheit offenbart.

Der Geist der Unwahrheit durchzieht den politischen Kampf. Die wirklichen Absichten verschwinden unter einem System von Fiktionen. Die Parteien vermeiden es, ihre wahren Ziele auszusprechen. Der König täuschte sein Volk und seine eigenen Minister: „Es war wie auf einem Schiff", so wird unter dem unmittelbaren Eindruck der Ereignisse der Zustand beschrieben, „dessen Kapitän beständig Amerika als Ziel der Fahrt angibt, während jeder Passagier merkt, daß er nach Algier steuert." Aber trotz des kriminalistischen Tones, den englische und ihr Beispiel, ungeachtet der Warnungen Rankes, nachahmend, deutsche Historiker gegen Jakob II. anschlagen und trotz der Selbstverherrlichung der siegreichen Partei, waren die Gegner des Königs nicht redlicher. Die politische Heuchelei ent-

stellt die feierlichsten Erklärungen. Noch in der letzten Deklaration der Bischöfe wird an der Unwahrheit festgehalten, daß die Opposition nicht dem Könige gälte, daß ein von ihm verurteiltes Gesetz seinen Willen enthalte. Äußerungen einer grenzenlosen Loyalität leiten den Verrat ein. Die Schlagworte der Parteien: Duldung, Volksfreiheit sind der Deckmantel von Interessenkämpfen, und in einem sind die zeitgenössischen Berichte einig: Überall vermuten sie persönlichen Ehrgeiz und Eigennutz hinter den bestechenden Worten. Die Unwahrheit fälschte die historische Überlieferung; der Überfall des wehrlosen Königs durch ein fremdes Heer wurde als ruhmvolle Volkserhebung, für die in England kein Boden mehr war, „als Appell an den Himmel" verherrlicht.

Lockes Doktrin ist weiter nichts als eine Beschreibung der Grundsätze der parlamentarischen Verfassung, die in der Zeit der Restauration und der Revolution ihre unzerstörbare Festigkeit bewies, weil sie den tatsächlichen Machtverhältnissen entsprang. Der Parlamentarismus war die Form, in der sich die Herrschaft der kapitalkräftigen Klassen verwirklichte. Das Steuerbewilligungsrecht unterwarf die Regierung ihrem Willen. Die Gründung der Bank von England war nicht nur eine finanzpolitische Maßregel, eine Regelung des Geldverkehrs unter der Kontrolle des Staates und unter Wahrung seines Aufsichtsrechtes, wie die Debatten des Parlamentes, die sie begleiten, zeigen. Ohne die Hülfe eines Institutes, in dem sich die Macht und Leistungsfähigkeit des Kapitalismus konzentrierte, war der Staat nicht imtande, die Kräfte des Landes für die notwendigsten Aufgaben der Politik in Bewegung zu setzen. Die Machtmittel, deren sich der monarchische Absolutismus bedienen wollte, wurden nicht zerstört. Sie wurden dem König entrissen und in die Hand der Gesellschaft, d. h. ihrer regierenden Schicht gelegt. Durch den königlichen Supremat hofften die Stuarts die Kirche ihrem absoluten Willen zu unterwerfen. Die Bischöfe behaupteten ihre Selbständigkeit den königlichen Kommissionen gegenüber, aber sie waren die Mitglieder und Leiter einer gesellschaftlichen Schicht, die dem Anglikanismus ihren Charakter aufdrückte. Die Staatskirche wurde eine Gesellschaftskirche. Durch Indulgenzen gedachte das Königtum den

Beistand der gedrückten Sekten und der Katholiken zu gewinnen, um die religiösen Parteien, in die sich die bürgerliche Gesellschaft spaltete, zu überwältigen. Aber Anglikaner und Presbyterianer verständigten sich über ein Maß von Duldung, durch das sie sich gegenseitig Schonung gewährten, und gewannen, indem sie ihren Gegnern die aktiven politischen Rechte vorenthielten, die Alleinherrschaft im Parlamente und eine Gewähr der Sicherheit, wie sie einst die Ketzeredikte der kirchlichen und sozialen Ordnung des Landes gegeben hatten. Die Prärogative, das Dispensationsrecht, das die starren Schranken der juristischen Überlieferung lockerte und den Gegenstand des Kampfes zwischen königlichen Rechten und parlamentarischen Ansprüchen gebildet hatte, wurde nur zum Schein abgeschafft. Die Gesellschaft nahm sich die Freiheit veraltete Statuten stillschweigend außer Kraft zu setzen. Das soziale Dispensationsrecht wurde ein Mittel der Rechtsbildung, die der geistigen und wirtschaftlichen Entwicklung folgte, weil die Erinnerung an den Rechtsbruch und die Unsicherheit des Fundamentes der sozialen Ordnung verbot durch offene Willensakte einen hohlen juristischen Formalismus zu erschüttern. Der Versuch des Königs, die Korporationen, die Träger der Selbstverwaltung umzugestalten und dadurch Einfluß auf die Gerichte zu gewinnen, scheiterte. Aber die Selbstverwaltungskörper blieben Organe der herrschenden Klassen und die Anschauungen des Bürgertums übten auf die Rechtsprechung einen maßgebenden Einfluß aus.

Erst da, wo ihre Kräfte versagten, nahm die Gesellschaft den Mechanismus staatlicher Zwangsgewalt zu Hilfe: er hatte die subsidiäre Bedeutung, die Lockes Theorie ihm zuschreibt. War er den individuellen Interessen unentbehrlich, dann waren diese stärker als alle politischen Grundsätze. Die Gesetzgebung Wilhelms III., ein System künstlicher Einrichtungen, krönte das Werk, schuf einen Ausgleich mächtiger Gruppen und gab dem wirtschaftlichen Unterbau der sozialen Ordnung Festigkeit und Dauer. Die Getreidehandelspolitik sicherte dem Grundbesitz einen bestimmten Ertrag und beschwichtigte eine Klasse, die für den Bestand der Gesellschaft unentbehrlich war. Die äußere Politik und die Handelspolitik dienten rücksichtslos den kaufmännischen Interessen. Das

Ansinnen der Holländer, die merkantile Gesetzgebung Englands dem freundschaftlichen Verhältnis der beiden Länder entsprechend umzugestalten und den Dank für die Befreiung des Volkes durch eine Milderung der Navigationsakte abzustatten, erwiderte Wilhelm III. mit einem Lachen, in dem sich das Gefühl der Ohnmacht entlud. Die Armengesetzgebung, die unter den Vorgängern und Nachfolgern Wilhelms III. ausgebildet wurde, schützte die Massen im Verein mit der privaten Wohltätigkeit in den chronischen und vorübergehenden Krisen der wirtschaftlichen Entwicklung vor dem Hungertod und rettete so das Kapital von Arbeitskräften. Sie wurde ergänzt durch einen starken Arbeitszwang und durch die Einschränkung der Freizügigkeit, die das Heimatgesetz von 1662 mit sich brachte. Es war eine Arbeitergesetzgebung, die den Geist des ehernen Lohngesetzes atmet. Der Gedanke an eine dauernde Hebung der geistigen und materiellen Not des Volkes war ihr fremd. Durch Koalitionshindernisse wurde der Grundsatz der Vereinsfreiheit an der entscheidenden Stelle aufgehoben. Der Kapitalismus verzichtet auf die staatliche Zwangsgewalt, wo er sie entbehren kann; er ruft nach ihr, sobald er mit dem Hungerzwang nicht auskommt. Die Maßregeln, die die Sicherheit des Staates verlangt, dienen seinem Interesse. So wird die Kraft des Staates schon durch den Schein der Abhängigkeit gelähmt. Er muß den gleißenden Bleimantel der Unwahrheit, der seine Schritte hemmt, abschütteln, die Stärke der Objektivität und Unabhängigkeit wieder gewinnen, wenn er um seiner Selbsterhaltung willen mit Aussicht auf Erfolg die Faust gebrauchen will.

Die geistige Schöpferkraft erlahmte. Dem konservativen Charakter eines Denkens, das ohne wahre Fruchtbarkeit die gleichen Grundgedanken verfeinerte, vertiefte, in ein System brachte und schließlich für klassisch erklärte, entsprach die Stabilität des politischen Lebens. Die Parteien waren seine Träger. Hatten die Independenten und die radikalen Sekten zur Zeit der ersten Revolution an einen bewußten und gründlichen Umbau gedacht, hatte Hobbes die Möglichkeit einer radikalen Reform begründet, indem er dem Staatswillen eine unbeschränkte Bewegungsfreiheit vindizierte, so vollzog sich während der Herrschaft Cromwells und der Restau-

ration eine Umbildung und Erschlaffung der Ideen. In der konstitutionellen Doktrin löste sich die revolutionäre Kraft einer wissenschaftlichen Staatslehre in eine Apologie der bürgerlichen Gesellschaft auf. Das Quäkertum folgte auf die entschlossene Energie der Independenten, Penn fügte sich trotz des umfassenden Charakters seiner kirchlichen und sozialen Ideen der rechtlichen und politischen Ordnung, und die Quäker verfielen der politischen Passivität. Die religiösen Leidenschaften erloschen. Die Parteien hielten eine Verbindung mit kirchlichen Strömungen aufrecht, aber das kirchliche Gepräge legten sie ab und zugleich die Verknüpfung mit den Kräften der Volksseele. Während sie getrennte Interessengruppen vertraten, blieben sie doch untereinander verbunden durch die verborgene Interessengemeinschaft des Besitzes. Whigs und Tories lösten sich in der Verwaltung ab; wiederholt führten diese die Pläne jener aus. Das hat man als Bestandteil der englischen Erbweisheit gepriesen. In Wahrheit ist es ein Zug der Stagnation. Ein ernsthafter Kampf verlangt ernsthafte Ziele, er verbietet den Tausch der Programme. Das Parteileben erinnert an die Schaukelbewegungen, die in Theatervorstellungen die aufbauende und zerstörende Gewalt des Meeres vertreten. Sie sind ein Bestandteil der parlamentarischen Schauspielkunst.

Die innere Entwicklung bestand in der Vervollständigung eines bestehenden Zustandes. Gelegentlich fiel ihr eine Ruine der Vergangenheit zum Opfer. Die Verfassungs- und Verwaltungsformen blieben unverändert. Die Rechtssprechung funktionierte mit der Sicherheit eines Mechanismus, der sich um seine Wirkungen nicht zu kümmern braucht. So schien die Kontinuität des Rechtes gewahrt, und eine schematische Jurisprudenz konnte mit ihrem Werke zufrieden sein. Erst die radikale Literatur unseres Jahrhunderts offenbarte das Elend der Unglücklichen, die in den Maschen eines Rechtes hängen blieben, das sich mit der Interpretation begnügte und alle tieferen Probleme von sich wies.

Das 18. und die ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts brachten den Kapitalismus nicht, sie vervollständigten ihn nur. Er ist nicht eine Folge technischer Produktionsbedingungen, sondern ein rechtliches und soziales System, dessen Ursprung und Ausbildung nicht

denkbar sind ohne die Lähmung des politischen Verantwortlichkeitsgefühles, das der Parlamentarismus veräußerlichte. Sie sind zu suchen in der Rechtsgeschichte Englands. Das Kennzeichen seiner Herrschaft war die Not der Landarbeiter Irlands, die Verwahrlosung der Massen, die Auflösung der gesellschaftlichen Einheit. Die industrielle Entwicklung am Anfang des 19. Jahrhunderts schwemmte die letzten, brüchig gewordenen Dämme fort. Die parlamentarischen Untersuchungen lüfteten den Schleier und enthüllten Zustände, die den Glauben an die individualistische Wirtschaftslehre erschütterten. Die Frage trat mit unerbittlicher Notwendigkeit hervor, ob die Gesellschaft, die nach ihren Prinzipien organisirt war, aus eigener Kraft ihre innere Krankheit überwinden könne.

Im Vertrauen auf den wirtschaftlichen Aufschwung Englands bejahten die Apologeten des wirtschaftlichen Liberalismus die Frage. Sie wiesen auf die Zunahme der Bevölkerung und des Reichtums hin und fanden hier das Heilmittel der sozialen Schäden und Widersprüche. Sie beriefen sich auf die Fülle produktiver Kräfte, die die wirtschaftliche Bewegungsfreiheit entwickelt. Indes Widersprüche der Theorie lassen sich nicht empirisch vernichten. Die Rechnung ist nicht fehlerfrei. Sie legt als Maßstab des wirtschaftlichen Fortschritts das Maß der Ausnützung der natürlichen Daseinsbedingungen an und bringt in der Auffassung des Raumes, der eine der natürlichen Daseinsbedingungen ist, einen falschen Faktor in Ansatz. Bevölkerungswachstum und Reichtumsvermehrung bezieht sich auf den Wohnraum, während das Wirtschaftsgebiet die räumliche Grundlage eines Handelsstaates ist. Für die Freihandelstheorie, die von der internationalen Interessengemeinschaft ausgeht, kommen die Fortschritte auf dem Gesamtgebiet des englischen Handels allein in Betracht und nicht die zufällige Anhäufung der Reichtümer an einem Zentrum des Verkehrs.

Bleibt die Ausnützung des heimatlichen Bodens stationär, geht sie zurück oder hält nicht Schritt mit der Volksvermehrung, so verliert das Land die wirtschaftliche Autarkie. Der Staat muß sie behaupten durch politische Mittel. Sinkt die wirtschaftliche Leistungsfähigkeit, dann wird die Erweiterung und Sicherung des

Ausnützungsgebietes eine staatliche Notwendigkeit, aus ihr ergibt sich eine imperialistische Politik. Die Selbstgenügsamkeit der ökonomischen Kräfte und die Grundsätze der liberalen Wirtschaftslehre brechen zusammen; Fiktionen, die die Wirklichkeit verschleiern, werden sich auch in diesem Falle finden. Aber man darf bezweifeln, ob eine politische Zweiseelentheorie, die Verbindung einer Machtlehre mit liberalen Prinzipien, ein Widerspruch, der die Einheit des Willens aufhebt, ein erobernder Rechtsstaat, in dem die Gewöhnung an Gewalttätigkeit die psychologischen Bedingungen der Gesetzlichkeit, untergräbt, Aussicht auf Bestand haben.

Die Geschichte der Nationalökonomik behandelt mittelalterliche Nationalökonomie, Merkantilismus, physiokratisches System und klassische Wirtschaftslehre als innerlich einheitliche Stufen wissenschaftlichen Denkens und wirtschaftlicher Entwicklung. Eine solche Epocheeinteilung begegnet vielfachen Bedenken. Sie legt an die Anschauungen der Vergangenheit den Maßstab der Ideen der Gegenwart, die als das Ziel „einer Evolution des wissenschaftlichen Denkens" mit dogmatischer Sicherheit hingestellt wird. Weil die Gelehrsamkeit international war und ihre Gedanken wanderten, nimmt sie eine Gleichartigkeit der Betrachtungsweise derselben Epoche an, obgleich die Ideen in einer verschiedenen Umgebung einen veränderten Charakter und eine veränderte Tendenz erhalten. Sie beruht auf einer Hypothese, auf der Annahme, daß die volkswirtschaftliche Entwicklung einem einheitlichen Gesetze folge. Die Forschung leidet dabei unter einer doppelten Illusion: Sie vergißt, daß wir nur mit unsern Organen sehen, den kritischen Grundsatz, der für das historische Denken ebensogut gilt wie für das philosophische. Sie verwechselt Überlieferung und Wirklichkeit: Die Tatsachen, die die Urkunden füllen, auf die infolge des Standpunktes der gleichzeitigen Berichte ein Licht fällt, etwa die Bedeutung der Stadtwirtschaft im Mittelalter, können an realer Wirksamkeit hinter Verhältnissen zurückbleiben, die sich im Dunkel verlieren. Die geistigen Unterströmungen verschwinden neben der anerkannten Wissenschaft: und doch vermögen sie eine Betrachtungsweise zu schaffen und zu nähren, die die offizielle Gelehrsamkeit entwurzelt. Modernes und mittelalterliches Denken, moderne und mittelalter-

liche Staatstheorie sind keine geschlossenen Einheiten, die als solche einen diametralen Gegensatz bildeten. Die mittelalterliche Gedankenarbeit enthielt verschiedenartige Anschauungsweisen: jede ist bestimmten Phänomenen der Gegenwart verwandter als gleichzeitigen Erscheinungen. Die historische Einheit einer Epoche ist häufig nicht mehr als eine Einheit der äußeren Hülle. Die Phänomene, die man als Merkantilismus zusammenfaßt, sind ein gleichartiges System der Handels- und Verkehrspolitik. Im inneren Aufbau der sozialen Ordnung zeigt die Epoche solche Verschiedenheiten, daß die Einheit des Namens irreführt. Wie in jeder Zeit, stehen auch in der Epoche des Merkantilismus sozialistische und individualistische Tendenzen, auflösende und einigende Kräfte nebeneinander in der Praxis und in der Theorie. Das Überwiegen der einen oder andern bestimmt den Charakter des staatswissenschaftlichen Denkens. Es wurzelt in den Kräften einer Zeit, die über das Wesen des nationalen Staates entschied. Auf dem Boden des Luthertums überwog eine staatssozialistische Richtung. Die Historiker der Wirtschaftsgeschichte, die Deutschland, England, Frankreich nebeneinander stellen und das volkswirtschaftliche System Deutschlands als einen unvollkommenen Merkantilismus betrachten, der das Seitenstück der Schwäche des Reiches neben der Festigkeit der nationalen Einheitsstaaten bildet, vergleichen inkommensurable Größen. In Deutschland war der Territorialstaat, namentlich Preußen, der wahre Staat. Hier war die Geschlossenheit der Volkswirtschaft, die Einheit von Staat und Gesellschaft, die Verbindung von Staat und Individuum fester als in England und Frankreich, wo die ökonomische Isolierung der Individuen und die Auflösung der Volkswirtschaft mehr und mehr die soziale Organisation bestimmte. Die entsprechende volkswirtschaftliche Theorie ist die Kameralistik, die die Arbeit der preußischen Könige vorbereitete und begleitete. Ihre Werke entbehren der wissenschaftlichen Methode und der tieferen Begründung. Sie fanden neben den geistvollen Schriften, in denen der Geist der europäischen Wissenschaft lebte und die ihren Einfluß ihrem Ideengehalt und ihrer packenden Form verdanken, keine Beachtung. Die Kameralistik verkümmerte und wurde überwältigt durch den überlegenen Geist der englischen und französischen

Staatswissenschaft, die während der Stagnation des preußischen Staates in den äußeren Erfolgen jener Völker einen mächtigen Verbündeten fand. Aber sie enthielt einen wertvollen Kern praktischer Gedanken, die sich wohl zu der Totalität einer einheitlichen Auffassung verbinden ließen und der besondern Organisation Preußens verwandt sind. Was in ihr bleibende Bedeutung hat, hat seinen geistigen Ursprung in der Reformation. Mit demselben Rechte, mit dem man gelegentlich Plato, Fichte, Rodbertus verband, könnte man Luther, Fichte, Rodbertus als Glieder einer Kette aneinanderreihen; ein wichtiges Zwischenglied wird dann die Kameralistik sein mit ihren staatssozialistischen Tendenzen.

In Frankreich war die Staatswissenschaft abhängig von dem englischen Vorbild. Die französischen Denker bewährten die Fähiggkeit fremde Gedanken dialektisch zu entwickeln, ihre logischen Konsequenzen zu ziehen und ihnen eine durchsichtige und wirksame Form zu geben. Hier erhielt der Liberalismus seine klassische Gestalt: er schuf die Bausteine einer abgerundeten Systematik. Auf französischem Boden wirkten widerspruchsvolle Empfindungen zusammen: ein tiefes Mißtrauen gegen den Staat, der jede Selbständigkeit vernichtete und bei der Entartung des Königtums die Autorität einbüßte, und das Gefühl der Abhängigkeit, das in Staat und Regierung die einzigen leistungsfähigen Faktoren des nationalen Lebens sah. Die Folge war ein merkwürdiges Widerspiel von Ideen, eine künstliche Natürlichkeit. Für die englische Theorie war die Unabhängigkeit wirtschaftlicher Bewegungen eine Tatsache, die jedes Eingriffs spottete, und die Gewerbefreiheit ihre formelle Anerkennung. Das Système de la nature dagegen erwartete vom Staate die Verwirklichung der Natur, als ob diese eines fremden Beistands bedürfe. Locke ist unbefangen aber konsequent: ein roher, materialistischer Zug bricht durch, wenn er die Steigerung des Nationalreichtums als einzigen Zweck betrachtet und es für gleichgültig erklärt, ob ein Engländer den andern übervorteilt und das Geld aus „Hans in Peters Tasche“ fließt. Die Harmonie der Interessen, der Gedanke, daß die Individuen unbewußt Werkzeuge des Gemeinwohls und einer idealen gesellschaftlichen Organisation seien, ist eine französische Phantasie. Der erstickte soziale Geist bricht

wieder hervor: Turgot, der in seiner Geldtheorie, in der Kritik des lawischen Systems, mit der er seine ökonomischen Arbeiten begann, an Locke anknüpft und von ihm abhängig ist, entdeckt schließlich, daß die französische Gemeinde nur eine Zusammenstellung von Häusern und Menschen sei, und findet darin die eigentliche Krankheit seines Landes. Das soziale Bedürfnis, das Verlangen nach Einheit der Gesellschaft erwacht. Er sucht es in französischer Weise durch eine administrative Maßregel zu befriedigen. Er verlangt Selbstverwaltung, aktive Teilnahme der Bürger an den kommunalen Angelegenheiten, um das erstorbene Leben zu erwecken. Kein Gedanke hat tiefer auf den Liberalismus und die moderne Kritik der französischen Entwicklung, auf Tocquevilles und Taines Ideen eingewirkt, obgleich er die wahre soziale Bedeutung der Selbstverwaltung, den Zwang, der die gesellschaftliche Macht einem Berufe, dem Dienst an der Gemeinde und dem Staatsgedanken unterordnet, verkennt. In beiden Gedanken, dem Glauben, daß die freiwillige Tätigkeit der Gemeindeglieder einen idealen Zustand verwirkliche, und in dem Glauben an die Kraft der Selbstverwaltung flackert der Geist der romanischen Reformation noch einmal auf. Es ist ein verweltlichter, politisch ökonomisch gewordener Calvinismus, der, wie einst die Hugenotten, einen letzten, matten Kampf um die munizipale Selbständigkeit gegen die politische Zentralisation und die innere Auflösung versucht.

Lockes Theorie ist ein Erzeugnis des Romanismus, der seit der normannischen Eroberung in die Einrichtungen und Ideen des englischen Volkes mit wachsender Macht eindrang, sich äußerlich dem nationalen Staate und der nationalen Kirche anpaßte und sie innerlich beherrschte. In England scheint seine liberale Lehre das Denken und die Praxis im 18. Jahrhundert allein zu bestimmen. Vereinzelter Widerspruch verhallte, blieb unbeachtet oder wurde vergessen, weil die historische Betrachtung nur das anerkannte, was der eigenen Anschauungsweise kongenial war. Und doch findet sich auch hier ein sozialistischer Zug in eigentümlicher Gestalt. Er hat das Gepräge klarer Wissenschaftlichkeit und zeigt sich in der Behandlung des Geldproblems: wir finden ihn in den Untersuchungen des Schotten Law.

Sie sind charakteristisch, weil sie äußerlich denselben Ausgangspunkt haben, wie Lockes nationalökonomisches Denken. Sie gehen aus von dem Phänomen, das in der Verkehrswirtschaft die Aufmerksamkeit zunächst fesseln muß, der Geldbewegung. Freilich darf man sie nicht nach den oberflächlichen Sätzen der Lettres des abbé Terrason,[49]) einer wertlosen, für das Publikum zurechtgemachten, offiziösen Verteidigungsschrift des lawischen Finanzsystems beurteilen. Eine Analyse von Laws erster Schrift, die den Kern seiner Ideen von zufälligen Zutaten reinigt, ergibt folgende Grundsätze:[50])

Die wirtschaftliche Krisis Schottlands beruht nicht auf seiner natürlichen Armut, sondern auf der Unmöglichkeit, seinen natürlichen Reichtum in Handelswerte umzusetzen. Deswegen bleiben die Triebfedern, die Reichtum schaffen, Arbeit und Kapital tot: der Wunsch Arbeit zu finden und das Kreditbedürfnis ist unbefriedigt. Deshalb muß ein störendes Zwischenglied zwischen dem wertschaffenden Faktor und dem Wert beseitigt, das Edelmetallgeld durch ein Zahlungsmittel ersetzt werden, welches die vorhandenen Werte unmittelbar und ohne Vermittlung einer andern Ware zu Umsatzwerten macht und so die toten Kräfte belebt. An die Stelle eines internationalen Zahlungsmittels, das der wirtschaftlichen Macht des Auslandes einen störenden Einfluß gewährt und das wahre Wertverhältnis verschiebt, muß ein nationales treten. Der beständige Wertwechsel, der sich in der Entwertung des Edelmetalls, den Preisrevolutionen zeigt, stört die Stabilität und Sicherheit der sozialen Ordnung. Der einzige Weg, unnatürliche Schwankungen zu verhindern, ist die unmittelbare Übertragung vorhandener Werte

[49]) Sie werden den landläufigen Besprechungen zugrunde gelegt, veröffentlicht in den économistes financiers du XVIII siècle.

[50]) Die folgenden Sätze ergibt die Untersuchung der grundlegenden Schrift Laws money and trade considered with a proposal for supplyng the nation with money. Zugänglich war mir nur die Übersetzung in der Collection des principaux économistes I 465ff, der Abdruck einer älteren Übersetzung, die vermutlich durch die Papiergeldwirtschaft der franz. Revolution und ihre Fundamentierung auf das verstaatlichte Kirchengut veranlaßt wurde. Beweise im einzelnen würden eine besondere Darstellung erfordern; am wichsten für die Analyse ist die isolierte Insel p. 502ff.; doch vgl. auch p. 641, 499, 510ff.

durch Wertscheine. Demnach muß der zuverlässigste, nationalste und stabilste aller Wert Grund und Boden, der eine notwendige Beziehung zu den menschlichen Bedürfnissen hat, in ein Zahlungsmittel verwandelt werden. So läßt sich verhindern, daß der internationale Geldverkehr die Reichtümer des Landes ökonomisch paralysiert. Grund und Boden, der Reichtum des Landes, seine wichtigsten Produktionsmittel werden verstaatlicht. Das Eigentumsrecht wird dem Staat übertragen gegen Wertscheine, mit denen der Besitzer die Hypothekenschuld abträgt und die als Geld dienen. Die Bewirtschaftung bleibt den Besitzern überlassen. So ist der Staat imstande, die Geldzirkulation zu regeln und dadurch die Produktion zu steigern und zu beherrschen. Es ist eine sozialistische Lösung des Geldproblems im Rahmen merkantilistischer und physiokratischer Betrachtungsweise. Die Volkswirtschaft verzichtet nicht auf den Verkehr mit dem Ausland. Aber der Einfluß einer Ware internationalen Charakters und fremden Ursprungs auf die entscheidenden Wertverhältnisse wird zugunsten ihrer Geschlossenheit abgeschnitten und die ökonomische Autonomie der nationalen Gesellschaft gesichert. Der Staat wird Inhaber des nationalen Kapitals, damit er die Krisis der Volkswirtschaft durch eine Regelung der Geldzirkulation heile und den wichtigsten Zweig der Produktion organisiere. Das Bodengeld, das Law schaffen will, entspricht Rodbertus Lohngeld. Selbst in dem klassischen Lande der Gewerbefreiheit zersetzt eine sozialistische Betrachtungsweise auf dem Felde, das ihr verschlossen zu sein schien, die angebliche Einheit der Epoche der merkantilistischen Nationalökonomik, und nur die Einseitigkeit liberaler Geschichtsdarstellung verhinderte ihre Würdigung, die richtige Einschätzung ihres Wertes und ihrer Bedeutung, die sich in der oberflächlichen und verstäudnislosen Kritik Turgots und seiner Nachfolger nur in verschwimmenden Zügen offenbart.

Die liberale Wirtschaftslehre behauptete das Feld trotz der Angriffe der historischen Schule, bis der moderne Sozialismus ihr mit der Kraft einer Tatsache, die sich nicht ignorieren ließ, entgegentrat. In dem Marxismus fand er seine wissenschaftliche Stütze. Seine bestrickende Gewalt besteht in der Objektivierung

von Ideen, die in der Entwicklung des Denkens stets wiederkehrt. Sie erzeugt in den Massen einen Fatalismus, der die Verwirklichung eines Ideals als absolute Notwendigkeit betrachtet und eine blinde Siegeszuversicht nährt. Durch den Sozialismus sind die Grundfesten der gelehrten Tradition erschüttert, die Möglichkeit verschiedener Betrachtungsweisen kann nicht mehr bestritten werden. Die Nationalökonomik befindet sich wie die Staatswissenschaft in einem Zustand eklektischen Schwankens. Bei allen Fortschritten der Einzelforschung vermag sie das einheitliche Prinzip nicht zu finden, dem das Denken zustrebt und das eine Wissenschaft nicht entbehren kann, die mehr sein will als eine Sammlung von Erfahrungstatsachen. Darüber mag sich das berechtigte Selbstgefühl der berufenen Vertreter der Staatswissenschaft täuschen. Wer, man möchte sagen, mit der Unbefangenheit eines wahrheitsuchenden Laien den Problemen nähertritt, dem bleibt die Enttäuschung nicht erspart. Eine verschiedenartige Behandlung der Grundbegriffe, Staat, Recht, Gesellschaft und ihrer Beziehungen läßt ihn die zwingende Klarheit vermissen, aus der die Sicherheit der Überzeugung hervorgeht. Fehlt sie, so schweben alle Einzelergebnisse in der Luft. Ist die Brücke zwischen ihnen und den Prinzipien nicht zerstört, so ist es für die Gesamtheit der Erkenntnisse von entscheidender Bedeutung, ob man den Staat als Idee im Sinne des Platonismus, als Komplex objektiver Einrichtungen, als Verhältnis des Einzelwillens zum Gesamtwillen oder als eine „der Schalen“ eines wirtschaftlichen Kerns betrachtet.

Trotz der Schärfe seiner Kritik gewann der Marxismus keinen neuen methodischen Ausgangspunkt. Im Gegenteil, er stellt sich auf den wissenschaftlichen Boden der liberalen Theorie. Auch Marx und Engels haben das Vorbild der englischen Volkswirtschaft vor Augen. Wie die klassische Nationalökonomie isolieren sie das wirtschaftliche Leben und wenn sie die Einheit zurückzugewinnen suchen, indem sie alle Phänomene des gesellschaftlichen Daseins, selbst die, die ihrer Autonomie sicher sind, für den Reflex und die Wirkung ökonomischer Vorgänge erklären, so hat das nur den Wert eines Postulats. Auch sie betrachten Gesellschaft und Staat als Produktionsgenossenschaft und legen die Erforschung der Gesetze

der Produktion zugrunde. Der Marxismus bekämpft den Liberalismus auf seinem eigenen Boden, er teilt seine Grundsätze und gerät in verwandte Widersprüche und Schwierigkeiten, sobald er sich den tiefsten Problemen, der Frage nach der geschichtlichen Entwicklung der Volkswirtschaft und des ökonomischen Denkens, nach dem Verhältnis von Einzelwillen und Gesamtwillen, von Individuum und sozialer Organisation, nach dem Stoff und der Umgrenzung der Sozialwissenschaft, und dem Wesen und der Wirkungsweise gesellschaftlicher Kausalität zuwendet.

Der Marxismus erhebt den Anspruch, eine historische Wissenschaft zu sein: die materialistische Geschichtstheorie soll seinen Ideen die Sicherheit einer historischen Notwendigkeit verschaffen. Die historisierende Nationalökonomik geht über die unleugbaren Fortschritte der Wissenschaft, die konkreten Ergebnisse der rankischen Historie hinweg. Sie mag sie widerlegen, sie nach der Tiefe ausbauen, die Ideen, die die Tendenzen einer Epoche bestimmen, in Materie auflösen. Aber sie ignorieren heißt einen wichtigen Schritt auf dem Wege, auf dem die Forschung das flüchtige historische „Ding an sich“ zu erreichen sucht, wegdekretieren.

Die Resultate des Denken als Ergebnisse einer „bürgerlichen Wissenschaft“ mit einem grundsätzlichen Anathem belegen, ist unvereinbar mit wissenschaftlicher Objektivität. Eine konstruktive Formel ist keine historische Erklärung; weder ein räumliches Entwickelungsgesetz, das den großen Fortschritt der Geschichte darauf beruhen läßt, daß an Stelle der kleinen immer größere soziale Gemeinschaften treten als „Träger der Wirtschaftspolitik“, so daß also das letzte Ziel der Weltstaat wäre, noch die marxistischen Hypothesen befriedigen das geschichtliche Kausalitätsbedürfnis.

Trotz der Emsigkeit der Forschung fehlt dem Marximismus wie dem Liberalismus der historische Sinn. Er versteht sein eigenes Wesen nicht geschichtlich zu begreifen. Die praktischen Forderungen des Sozialismus, sein wirksamer idealer Gehalt wurzeln in Anschauungen, die auf die religiösen und kirchlichen Gesellschaftsideale zurückweisen. Ihre Verkoppelung mit einer materialistischen Theorie ist eine Willkür, mag man sie auch die Verwandlung des Sozialismus in eine Wissenschaft taufen.

Alle diese Hypothesen sind scheinbar der Vergangenheit, in Wirklichkeit der Zukunft zugewandt. Das Entwicklungsgesetz soll den idealen ökonomischen und gesellschaftlichen Zustand, ein soziales Ziel verbürgen. Indes kein Gesetz hat einen anderen Wert, als den einer Bedingung. Es ist dem Marxismus nicht gelungen, aus seinem System alle Bestandteile zufälliger Erfahrung auszuscheiden. Dazu gehören die Tendenzen, die er in der gegenwärtigen Volkswirtschaft entdeckt. Die Wissenschaft kennt keine Prophezeihung, die den Kreis möglicher Erfahrung überschreitet, und sich ihrer Kontrolle entzieht. Ob man die moderne Staatslehre als Vereinigung der Wohlfahrtstaatslehre und der Rechtsstaatstheorie, die unter Vermeidung früherer Einseitigkeiten, richtige wissenschaftliche Geischtspunkte verfolge, verherrlicht und Privateigentum und Vertragsfreiheit als notwendige Bestandteile jeder zukünftigen sozialen Organisation ansieht, oder mit volleren Posaunenstößen Marx als den letzen und größten der nationalökonomischen Propheten preist und einem sozialistischen Fatalismus huldigt, in beiden Fällen wird in einem Atem die Relativität aller Einrichtungen und die historische Bedingtheit des Denkens behauptet, und für die Gegenwart und die Zukunft außer Kraft gesetzt, als ob diese etwas anderes wären als historische Zustände. In Wahrheit sehen wir nur ein ewiges Werden und einen ewigen Widerstreit von Tendenzen, und keine Wissenschaft vermag mehr als Kräfte und dauernde oder vergängliche Zweckideen festzustellen. Die politische Geschichte soll nach den Voraussetzungen der materialistischen Geschichtstheorie der „Evolution des wirtschaftlichen Prinzips“ dienen. Staat und Recht bleiben das unselbständige Werkzeug ökonomischer Zwecke. Der Sozialismus verlangt eine Organisation der Volkswirtschaft durch den Staat. Der Liberalismus, der das Individuum von den Ketten der Staatsallmacht befreien wollte, nahm eine Gestalt an, in der der Freiheitsgedanke die Macht und Leistungsfähigkeit des Staates bekämpfte. Was hier eine Gedankenlosigkeit aber allenfalls verständlich ist, wird für den Sozialismus der reine Widersinn. Bei ihm vernichtet eine staatsfeindliche Tendenz die Bedingungen der organisatorischen Arbeit; sie zerstört das Werkzeug, dessen der Sozialismus bedarf.

Der Hintergrund des englischen und französischen Liberalismus und des marxistischen Sozialismus ist eine verkommene und entartete Monarchie, die sich mit einer unwürdigen Rolle begnügt, und eine unwahre Staatsform. Seine psychologische Grundlage ist Mißtrauen und Verzweiflung.

In Deutschland nahm der Sozialismus eine andere Gestalt an: die gesellschaftliche Entwicklung trat zurück, die politische trat in den Vordergrund. In Deutschland wurde der Marxismus zum Staatssozialismus, der von dem bewußten Staatswillen eine umfassende Organisation verlangt. In Preußen lebte das Vertrauen auf die lebendige Wirksamkeit des Königtums fort. Das Gefühl der engen Verbindung von Staat und Individuum wurde erhalten durch Einrichtungen, die wie die allgemeine Wehrpflicht das Einzeldasein in den Gesamtorganismus eingliederten und die Macht des Staates über das individuelle Leben dem Volke ins Bewußtsein riefen. Der Gedanke an die Allgemeinheit staatlicher Verpflichtung dauerte fort, während die Massen in ihrem wirtschaftlichen Verzweifelungskampf sich nach einer schirmenden Gewalt umsehen. Eine Lehre, die von spontanen Kräften der Gesellschaft die Erlösung erwartet, ist kein adäquater Ausdruck der wahren Stimmung der Massen, denen allerdings unter dem Einfluß langer Enttäuschung und Vernachlässigung der Glaube an den Staat und die Klarheit der Empfindung zu schwinden droht. Der innere Widerspruch einer Lehre, die auf bewußte politische Arbeit dringt und dabei die Entwicklung des Sozialismus als notwendigen Naturprozeß bezeichnet, ist unlösbar. In Deutschland enthüllte er sich mit zwingender Deutlichkeit. Denn man kann hier nicht von dem Kampfe gegen eine unwirksam gewordene Staatsform, der den Staat unangefochten ließe, reden, solange die lebendige Einheit von Staat und Regierung nicht verschwunden ist und allein in den historisch gegebenen Institutionen die Kräfte, die Schulung und die Autorität zu finden den sind, deren eine umfassende, unparteiische soziale Organisation bedarf.

Die Isolierung des Gegenstandes wirtschaftlichen Denkens bot der Nationalökonomie ein begrifflich klar erkennbares Objekt: „die wirtschaftlichen Phänomene sind die Ausgestaltung des wirtschaft-

lichen Prinzips, dessen subjektive Seite der von der vernünftigen Erwägung geleitete Erwerbstrieb ist. Die Nationalökonomik ist die Wissenschaft von der spezifischen Wirkungsweise des wirtschaftlichen Motivs als eines der Kausalmomente menschlichen Handelns.“ So gewann sie die Möglichkeit, ihre Anschauungsweise auszubilden, nationalökonomische Erscheinungen und Grundbegriffe zu gestalten und zu zergliedern. Erkenntniskritische Gesichtspunkte rechtfertigten die Zerlegung des Denkinhaltes. „Der Gegenstand nationalökonomischer Erkenntnis ist der gesetzmäßige Aufbau nationalökonomischer Vorstellungen“. Ein Vorstellungsinhalt wird in Teilinhalte zerlegt und so der Untersuchung zugänglich gemacht. Das Verfahren scheint unvermeidlich zu sein bei der Schwäche menschlichen Erkennens; glänzende Einzelresultate, und die Analogie der naturwissenschaftlichen Methode beschwichtigten die Bedenken.

Aber eine unvermeidliche Illusion überträgt den Denkprozeß, durch den der Geist sich des Gegenstandes bemächtigt, auf das Objekt der Beobachtung. Eine Isolierung, die die Gegenstände naturwissenschaftlichen Erkennens vertragen, zerstört das Objekt der soziologischen Forschung. Soziale Vorgänge und ökonomische Phänomene erhalten ihren Charakter nur durch den Zusammenhang mit einem sozialen Ganzen, das unter der Einwirkung von religiösen Ideen und Rechtsanschauungen entsteht und besteht und in dem die einzelne Erscheinung den Geist des Ganzen widerspiegelt. Die isolierende Methode schafft ein Objekt, das in der Welt, in rerum natura nicht existiert. In den Prolegomena systematischer Darstellungen, in den Kautelen und Verwahrungen, durch die die Konsequenzen hypothetischer Annahmen abgeschwächt werden, wird das zugegeben. Aber dies Zugeständnis spielt die Rolle, die nach der Kritik des Sokrates dem göttlichen Geiste, dem νοῦς, in dem Weltbild des Anaxagores zufällt. Es figuriert als allgemeines Prinzip und verliert bei der Einzelerklärung jede Bedeutung.

Die Isolierung der wirtschaftlichen Handluug und des wirtschaftlichen Motivs ist eine Fiktion, die in dieselben Schwierigkeiten verwickelt. In ihr lebt die naturrechtliche Fiktion isolierter Individuen wieder auf. Aber es gibt keine isolierten Phänomene und keine isolierten Motive. Die Willensakte entspringen dem Zu-

sammenwirken und dem Widerstreit von Beweggründen. Ein sichtbares Gesamtresultat wird durch ihre Einigung möglich und durch sie kommen erst die Einrichtungen der Gesellschaft zustande, die den Gegenstand der Untersuchung bilden.

Soziale Phänomene werden behandelt wie selbständige Wesen, nach Art der platonischen Ideen. Die Begriffe Kapital, Geld, bezeichnen einen Komplex von Erscheinungen und Vorstellungen, dem eine spezifische Art der Wirkung und ein autonomes Kausalitätsgesetz beigelegt wird. Sie werden beinahe zu Personifikationen. Die psychologischen Voraussetzungen des menschlichen Handelns dagegen figurieren nur noch als Primus motor.

Ein historisches Verfahren, das den Anweisungen der isolierenden Methode gehorcht, leitet die Einzelphänomene aus ihren primitiven Ursprüngen ab und verfolgt sie durch den Lauf der Geschichte. Sie werden aus ihrem natürlichen Zusammenhang losgelöst und in eine chronologische Reihe eingegliedert, von der ihre Gestalt nicht abhängt. Eine reale Wirkung übt allein die Gegenwart und die Vergangenheit, soweit sie Gegenwart wird, aus. Die geschichtliche Erklärung haucht einer toten Ursache, die das Handeln nicht mehr bestimmen kann, ein künstliches Leben ein. Die Paläontologie kann in der Staatswissenschaft nur kritische Dienste tun. Sonst fällt die Forschung zurück in die Naivität der epikuräischen Entwicklungslehre, die unbekümmert um elementare Forderungen des Kausalitätsbedürfnisses die soziale Ordnung aus der Notwendigkeit des Schutzes gegen wilde Tiere erklärte, als dieses Bedürfnis jede Bedeutung eingebüßt hatte. Oder sie erneuert die Methode der Robisonaden und eine Betrachtungsweise, die das Wesen des Kapitalismus erläuterte, indem sie von seinen sozialen, rechtlichen und sittlichen Folgen abstrahierte und sich an dem Bilde des enthaltsamen Fischers weidete, der einen Teil seiner Beute aufaß und den Rest als Kapital verwahrte.

Die Erkenntniskritik hilft uns nicht weiter. Ist auch die nächste Aufgabe der Wissenschaft die Analyse eines Gedankeninhaltes, die Frage, wie sich die wissenschaftliche Vorstellungswelt zu den Kräften und Bewegungen der Außenwelt, die sich an uns mit der Macht der Wirklichkeit herandrängen, verhält, verstummt

nicht vor einem kritischen Machtspruch. Die Wissenschaft will und soll das bewußte Spiegelbild realer Vorgänge sein. Die Aussonderung eines Teilinhaltes ist für die erkenntniskritische Betrachtungsweise mißlicher als für einen zuversichtlichen Empirismus. Denn die Verknüpfung geistiger Erscheinungen gibt hier den Objekten der Beobachtung den Charakter qualitativer Gleichartigkeit und einheitlicher Zweckbestimmung.

Beobachtungszwecke, die eine Isolierung der Phänomene notwendig erscheinen lassen, technische Grundsätze und Rücksichten auf eine wünschenswerte Arbeitsteilung sind nicht die Herren der Wahrheit. Der Nationalökonome bedroht mit der linken Hand den Theologen und Philosophen, wenn er in der Gestalt der Einzelerscheinungen, aus denen sich das soziale Getriebe zusammensetzt, den Einfluß religiöser Ideen und ihre konkreten Wirkungen erkennen will. Mit der rechten verweist er die Herren von der naturwissenschaftlichen Fakultät zur Ordnung, weil sie versuchen, naturwissenschaftliche Lehren und Hypothesen auf die Sozialwissenschaft zu übertragen, die die nationalökonomische Methode nicht anerkennt. Mit dem gleichen Rechte könnte auch der Psychologe von den Gesetzen, denen alles Sein unterworfen ist, abstrahieren und dann wäre mit dem alten Fakultätsstreit die Lehre von den besonderen Substanzen und der doppelten Wahrheit erneuert. Wird der Widerspruch als wissenschaftlicher Atavismus abgefertigt, und andern Anschauungen die Daseinsberechtigung durch eine nationalökonomische Zensur abgeschnitten, dann wird die Methode ein Schlüssel, den Menschen die Wahrheit zu verschließen. Die Weisheit muß sich richten lassen von ihren Kindern und auf dem Richterstuhl sitzt „das moderne wissenschaftliche Bewußtsein“, das im einzelnen Falle mit dem wissenschaftlichen Bewußtsein bestimmter Schulen und Personen übereinstimmt, und im allgemeinen viel zu zerrissen ist, um eine sichere Autorität abzugeben. So ist eine neue Instanz der Unfehlbarkeit, eine neue Hierarchie und eine neue weltliche, gelehrte Kirche geschaffen.

Mag „unsere Wissenschaft“ die Darstellung des vollkommenen nationalökonomischen Weisen als Selbstzweck behandeln, mag dieser im Zustand höchster Isoliertheit, der an Mystik grenzt, in

Formeln denken, denen keine Wirklichkeit mehr entspricht, und in einer esoterischen Sprache reden, die keinen Resonanzboden mehr findet, höchstens den Eingeweihten oder Genossen verständlich klingt und in ihnen soziologische Gefühle erregt. Der Traum wird trotzdem gestört. Sich selbst kann der Nationalökonom nicht isolieren. Von allen Seiten dringen die Feinde auf sein neutrales Gebiet ein. Er verteidigt es mit Definitionen, die einen schwankenden und flüssigen Begriff durch den andern erläutern und sich nicht festhalten lassen. Die Definitionen führen einen fruchtlosen Krieg mit den Vorstellungen, in denen sich geschichtliches und geistiges Leben kristallisiert hat, das das Denken des einzelnen umschließt und seine Organe bilden hilft.

Ein Forscher, der die materialistische Geschichtstheorie mit voller Sachkenntnis und wissenschaftlicher Unbefangenheit zu würdigen weiß, nennt den Marxismus die erste Lehre, welche eine kritische Selbstbesinnung auf die Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens richtete. In dieser Ausdehung ist das Urteil nicht haltbar. Wer die Gesamtheit von Hobbes Schriften betrachtet, findet schon die gleichen Elemente: neben der Abzweckung auf die Erklärung des sozialen Lebens die Beobachtung der Gesetze menschlichen Erkennens und die Voraussetzung einer strengen Gesetzmäßigkeit im Gewande einer materialistischen Lehre. Die liberale Wirtschaftstheorie, wie Locke sie zu formen begann, ließ den ethischen Materialismus unangetastet. Sie war das Werk eines Kompromisses, der dem religiösen Gefühlsleben und einer harmlosen, unpraktischen Beschaulichkeit ein Reservatgebiet ließ und mit den Kirchen ein stillschweigendes Konkordat schloß, wobei die Unvereinbarkeit der Prinzipien gelegentlich anerkannt wurde. Die materialistische Geschichtstheorie verschmäht die Verschleierungen. Sie ist eine offene, ehrliche Erneuerung einer materialistischen Staats- und Gesellschaftsauffassung, eine Umbildung von Hobbes psychologischem Materialismus, als solche das Glied einer Weltanschauung, die den schonungslosen Kampf mit der religiösen Idee von neuem predigt. Nur unklare Köpfe können sich durch gelegentliche Beschwichtigungsversuche täuschen lassen.

Dabei nahm der Marxismus teil an dem Wandel des wissen-

schaftlichen Denkens. An die Stelle materialistisch konstruierter Menschen, der Atome von Hobbes Leviathan traten Kräfte und ökonomische Bewegungen, an die Stelle des staatlichen Mechanismus die Gesellschaft, an die Stelle mechanischer Verbindungen ein geheimnisvolles Entwicklungsgesetz. Was die Theorie so an wissenschaftlicher Durchführbarkeit und Brauchbarkeit gewann, verlor sie an Klarheit und innerer Geschlossenheit. Der Begriff der Materie verlor seine Einfachheit. Die wirtschaftlichen Bewegungen sind Vorgänge komplizierter Art, die über sich selbst hinausweisen und das einfache Substrat der Erkenntnis, das die Atomistik dem Geiste anbot, ist ersetzt durch einen Stoff, der der Zerlegung bedarf.

Keine Schwierigkeit ist gehoben, kein Erkenntnisbedürfnis befriedigt. Sind die sozialen Bewegungen Phänomene einer Außenwelt, so sind sie den Gesetzen des Erkennens unterworfen. Mit innerer Notwendigkeit sucht der Geist ein gleichbleibendes Substrat der Bewegungen und konstante Gesetze: mit dem Denkgesetz ist das Problem der Kausalität gegeben. Konstante Gesetze einer konstanten Substanz, also gleichbleibende Ursachen sollen im Verlauf der zeitlichen Entwicklung verschiedene Wirkungen erzielen. Die Naivität eines Materialismus, der sich mit der Annahme einer Abweichung der Atome von der geraden Fallinie half, belächeln wir. Ein unkritischer dogmatischer Materialismus erzwang die Lösung. Aber die Hypothese eines Entwicklungsgesetzes, wonach die Wirtschaftsordnung das Ergebnis eines kontinuierlichen, natürlichen und geschichtlichen Prozesses ist, der zu einem bestimmten Ziele führt, eröffnet keinen Ausweg und die Unterscheidung von konstanten und wechselnden Faktoren der Volkswirtschaft führt nicht weiter. Von neuem erhebt sich die gleiche Frage: welche konstante Ursache liegt dem Entwicklungsgesetz und dem Wechsel zugrunde? Der Tiefsinn mittelalterlicher Spekulation erkannte das Problem und löste es theologisch: Die Welterhaltung, lehrte Thomas von Aquino, ist nur die Fortsetzung der Weltschöpfung. Die Gottesidee gab der Metaphysik die Möglichkeit, eine Bewegungsfreiheit anzunehmen, die die moderne Wissenschaft bestreiten muß, wenn sie in der Welterklärung nicht ihre eigenen Prinzipien verleugnen will.

Die materialistische Geschichtstheorie bestreitet die Kausalität von Ideen nicht, doch haben sie eine sekundäre Bedeutung: sie sind der Widerschein oder das Produkt wirtschaftlicher Bewegungen. Ein Versuch, den Gedankengang zu verstehen, führt zu der Auslegung: die ökonomische Entwicklung erzeugt mit Naturnotwendigkeit bestimmte Ideen in solcher Stärke, daß die Durchführung entsprechender sozialer Organisationen gesichert ist; „sie revolutioniert die Köpfe". Dieser Versuch, Klarheit zu gewinnen, ist wohl auch der theoretische Kern des neuesten marxistischen Dogmenstreites. Mit ihm schwindet die mechanische Autonomie der ökonomischen Entwicklung. Man operiert mit dem Begriff einer Reaktion: die kapitalistische Entwicklung ruft sozialistische Gegenströmungen hervor. Die Gleichartigkeit von Ursache und Wirkung verschwindet. Die kapitalistische Gesellschaft besteht, ihr Dasein beweist die Möglichkeit ihrer Existenz; das Kapital gewinnt beständig größere Kraft: also müßte die Stärke widerstrebender Tendenzen nachlassen. Widerwillig müssen Apostel der materialistischen Geschichtstheorie eine Triebfeder anerkennen, die nicht der wirtschaftlichen Materie entstammt, sondern auf eine spontane geistige Kraft hinweist.

Um den Schwierigkeiten, dem unlösbaren Dilemna zu entgehen, wagte die neuere Rechtsphilosophie einen kühnen Sprung. Eine Theorie verzichtete auf die Kausalität und ersetzte sie durch eine kritisch geläuterte Teleologie: Zweckideen beherrschen das soziale Denken, das höchste Gut ist das Ziel von Staats- und Rechtsordnung, die soziale Entwicklung ist entweder eine stufenweise Verwirklichung immanenter Zweckvorstellungen, oder ein ewiges Versuchen und Mißlingen. Der alte Gegner ist zu einer veränderten Kampfweise gezwungen, aber nicht besiegt. Eine soziale Ordnung kann den Zwecken, die zur Begründung der Rechtsordnung, deren wirtschaftliche Ausgestaltung sie sein soll, führten, entgegengesetzt sein. Die ursprünglichen Wortführer des französischen Liberalismus, die Massen, die ihnen folgten, z. B. dachten nicht an die kapitalistische Entwicklung, die die Folge der revolutionären Gesetzgebung war. Ihr Ziel war eine einheitliche Gesellschaft mittlerer Besitzer. Die Verschiedenheit von Zweck und Wirkung ergibt sich

aus jedem Blatt der Geschichte. Dem Menschen sind die Folgen seiner Handlungen verborgen. Die Zweckvorstellungen erklären die tatsächlichen Zustände nicht. Die Annahme negativer sozialer Phänomene ist ein bedenkliches Auskunftsmittel; sie sollen die positive Wirkung haben, die Rechtsordnung aufzulösen und umzubilden, und sind also nicht mehr negativ. Alle Zwecke sind zunächst subjektiv. Wodurch werden sie zu Massenzwecken, die Kraft haben die Organisation zu gestalten? Aufs neue taucht die Frage nach der Ursache auf, und der Hinweis auf „das richtige Recht" gibt keine Antwort. Den Maßstab für die Richtigkeit müssen bestimmte Vorstellungen abgeben, deren Wurzel in der menschlichen Natur zu suchen ist. Der alte Regressus in infinitum ist wieder da.

Die Erkenntniskritik verheißt der Seele Befreiung von ihren Zweifeln. Verstände das kritisch geschulte Bewußtsein ihr Wesen, dann müßte ihm die befreiende Tat gelingen. Aber die Analyse eines Gedankeninhaltes, die Selbstbeobachtung, und wenn sie sich in der Art der Soliloquien der Mystik, in einem Gespräch der Seele mit sich selbst vollzöge, scheidet Subjekt und Objekt. Durch die Beobachtung wird das Subjekt zum Objekt, zum Phänomen, und dadurch werden seine Bewegungen eingereiht in einen Zusammenhang von Erscheinungen, die sich gegenseitig bedingen. Mit dem Objektivitätsverlangen erwacht das Rätsel der Kausalität. Die primitiven volkswirtschaftlichen Begriffe, die Anschauungsformen des sozialen Denkens, entspringen den dunklen Tiefen des Bewußtseins. Sie enden in Antinomien, die zugleich Antinomien des historischen Denkens sind, wenn sich dieses über indifferente Stoffe zu den Erscheinungen erhebt, die in der Seele mit unzerstörbarer Kraft und Wahrheit leben, und doch dem Gesetz historischer Erkenntnis untergeordnet werden müssen. Individualismus und Sozialismus sind solche Antinomien, notwendige und keine willkürlichen Formen des Denkens. Sie begegnen uns in jeder Epoche trotz des Scheins innerer Einheit einer bestimmten Entwicklungsstufe. Kein sozialistisches System kann durchgedacht werden bis zu einer völlig einheitlichen Ausprägung. Unzerstörbare Ansprüche des Individuum lösen, um ihr Dasein und Recht zu sichern, den gesellschaft-

lichen Absolutismus auf. Kein Individualismus kann den Gedanken an das Gemeinwohl aus seinen Zweckbestimmungen entfernen. Der Sozialismus vermag bei seinen wirtschaftlichen Unternehmungen nicht auf die private Initiative und nicht auf den individuellen Eigennutz zu verzichten, er kann diese höchstens beherrschen und regeln. Der Individualismus verlangt um seiner eigenen Sicherheit willen eine gesellschaftliche Organisation. Das wissenschaftliche Denken bleibt allerdings vor einem Dilemna. Die Antinomie schenkt ihm nicht das Gefühl der Wahlfreiheit, sodaß es seinen Ausgangspunkt willkürlich hier oder dort nehmen dürfte und in der Weise eines Lehrbuchs sozialistische und individualistische Meinungen, die einen im Text, die andern in Anmerkungen zur Auswahl vorlegen könnte. Es steht unter dem Gebot der logischen Notwendigkeit, die keine Widersprüche duldet, während das Handeln aus Kompromissen hervorgeht. Deshalb wird der Prozeß des Aufbaus und der Auflösung wissenschaftlicher Systeme fortdauern und sich ewig widerholen und dem Denken niemals Ruhe gewähren. Es ist nicht die Aufgabe der Wissenschaft, einen gelehrten Seelenfrieden zu erzeugen, der dem ungestörten Fortgang der Einzelforschung eine psychologische Basis geben soll.

Jahresbericht

über

sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Victor Delbos, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Benno Erdmann, H. Gomperz, H. Lüdemann, J. Pollak, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco, E. Wellmann und Wilhelm Windelband

herausgegeben

von

Ludwig Stein.



V.

L'histoire de la philosophie en France (1897—1902).

Par

Victor Delbos à Paris.

Avant de passer en revue les ouvrages d'histoire de la philosophie, qui ont été publiés en France dans l'année 1902, je crois utile de revenir sur les plus importants de ceux qui ont paru dans les années antérieures. Une assez longue période s'est écoulée, pendant laquelle l'*Archiv* n'a pas rendu compte des travaux français; on peut pour une part combler cette lacune en se reportant aux listes des «récentes publications»; cependant quelques livres, de grande portée ou de valeur durable, méritent de figurer ici plus que par leurs titres.

Émile Boutroux. — Études d'Histoire de la Philosophie. Paris, Alcan, 1897, 443 p. in 8°. — Pascal, Paris, Hachette, 1900, 205 p. in-16.

M. Boutroux a réuni dans le premier volume des études qu'il avait publiées dans différents recueils sur *Socrate fondateur de la science morale*, sur *Aristote*, sur le *philosophe allemand Jacob Bœhme*, sur *Descartes* et le *rapport de la morale à la science dans la philosophie de Descartes*, sur *Kant*, sur l'*influence de la philosophie écossaise en France*. Quelque diverses qu'elles soient par leurs sujets, qu'elles se proposent d'établir une thèse (v. surtout *Socrate*, *Jacob Bœhme*) ou de concentrer le sens total d'une doctrine (v. surtout *Aristote*, *Kant*), elles révèlent une même méthode d'exposition historique, admirablement définie, du reste, en tête de l'ouvrage. Ces belles

et vivantes reconstructions de pensées s'appuient sur un examen des textes aussi minutieux et aussi critique que possible, et l'on est ravi de ce que, si spontanément harmonieuses, elles ne soient telles cependant que par une scrupuleuse fidélité à leurs modèles. L'histoire de la philosophie, nous dit M. Boutroux, «consiste à prendre tout d'abord pour matière de son étude cela même qui nous est immédiatement donné, à savoir telle ou telle doctrine, une dans sa complexité plus ou moins grande, tel ensemble d'idées présentées comme formant un tout. . . . S'il en est ainsi, ce n'est ni la philosophie en général dans l'ensemble de son développement, ni l'évolution psychologique de chaque philosophe en particulier qui forme l'objet immédiat de l'histoire de la philosophie: ce sont les doctrines conçues par les philosophes. Bien connaître et bien comprendre ces doctrines, les expliquer, autant qu'on est capable, comme le ferait l'auteur lui-même, les exposer selon l'esprit et jusqu'à un certain point dans le style de cet auteur: telle est la tâche essentielle, celle à laquelle toutes les autres doivent être subordonnées» (p. 4—6). M. Boutroux se défie, non sans raison, des procédés d'analyse extérieure qui dépouillent de parti pris les doctrines de leur forme systématique pour les expliquer à la fois par des juxtapositions arbitraires de matériaux et par les dispositions plus ou moins inconscientes de leurs auteurs; il ne se défie pas moins des procédés de synthèse factice qui marquent *a priori* dans l'ordre de développement des doctrines la place de chacune. S'il met très volontiers en relief, et avec une pénétration singulière, les rapports des systèmes successifs, il ne veut pas que l'intelligibilité interne de ces rapports nous fasse perdre de vue l'effort direct par lequel la pensée humaine s'est enrichie, chez les grands philosophes, de conquêtes nouvelles. Et ce n'est certes pas amoindrir ni faciliter la tâche de l'historien que de s'appliquer à prendre les doctrines comme elles sont; ce qu'on entend ordinairement par connaissance n'y suffit pas. Il faut y ajouter la faculté de sympathie intellectuelle, qui, dépassant les formules données, en saisit et en ressuscite les motifs inspirateurs. Cette faculté là, M. Boutroux la possède et l'exerce avec autant de sagacité que de force. C'est grâce à elle qu'il réussit, non seulement à rendre aux systèmes leur vie d'autrefois, mais à

nous faire sentir, par delà les circonstances superficielles qui souvent en dissimulent l'action, leur vie d'aujourd'hui.

Si l'on veut voir à l'œuvre, ailleurs que dans les études précitées, la méthode de M. Boutroux, que l'on lise son livre sur Pascal. La collection à laquelle ce livre appartient interdit tout appareil extérieur d'érudition. On est d'autant plus frappé de la minutieuse exactitude matérielle que suppose cette intime et directe familiarité avec les intentions, les idées, les états d'âme, tout le génie en travail de Pascal. C'est Pascal lui-même qui nous est rendu, comme sans interposition. Ainsi l'explication très lucide des découvertes scientifiques de Pascal est merveilleusement rattachée à l'analyse des mobiles tout personnels qui l'y avaient excité. Pareillement la différence des deux conversions de Pascal n'avait jamais été, que je sache, aussi saisie du dedans: la première, à laquelle son intelligence avait eu plus de part que son cœur, le laissait en compromission avec des attachements profanes qui devaient finir par reprendre l'empire; la seconde, veritable renouvellement du cœur et de la volonté, s'achevait dans un abandon absolu à Dieu, sans aucun mélange désormais de l'esprit chrétien avec l'esprit du siècle. Enfin, dans la reconstitution du dessein des *Pensées*, on n'avait jamais aussi complètement rassemblé, ni aussi fortement lié les idées, les formules et les indications éparses. Des très belles pages du dernier chapitre retenons ces quelques lignes où est résumée la thèse maitresse: «Il y a en Pascal un savant, un chrétien, un homme. Chacun des trois est un tout, l'un est l'autre, et les trois ne font qu'un. Ce qu'il rejette, c'est la philosophie, ce monstrueux accouplement d'un objet surnaturel avec des puissances de connaître dont la portée ne s'étend qu'à la nature. Et l'on ne peut faire de lui un philosophe qu'en transformant, contrairement à sa croyance, ses doctrines religieuses en symboles de doctrines rationnelles. Pascal plaça dans le christianisme en toute sincérité le centre de sa pensée et de sa vie» (p. 193).

GASTON MILHAUD. — Les philosophes géomètres de la Grèce. Platon et ses prédecesseurs. Paris, Alcan, 1900, 387 p. in 8°.

Quels rapports la philosophie grecque, de Thalès à Platon, a-t-elle avec la pensée et la culture mathématiques? Telle est la

question à laquelle cet ouvrage vient répondre. Il commence par montrer que la géométrie rationnelle est l'œuvre des Grecs, et il explique avec beaucoup de clarté, en s'appuyant surtout sur les travaux de M. Paul Tannery, le progrès des notions scientifiques dans les écoles du VIe et du Ve siècle avant notre ère. Avant d'entrer dans l'étude de Platon lui-même, il résume fortement l'acquis de la science mathématique à cette époque: théorie des incommensurables, premiers fondements de la méthode infinitésimale, lignes courbes, lieux géométriques, questions de technologie. L'interprétation que M. Milhaud donne du platonisme, si elle reste sur bien des points inévitablement matière à discussion, est très habilement soutenue, avec force et agilité. La principale origine du dogmatisme platonicien est, selon l'auteur, non pas dans la philosophie du concept telle qu'on l'attribue à Socrate, mais dans les mathématiques: la notion mathématique et l'Idée, malgré les textes bien connus de la *République,* ne diffèrent pas essentiellement: l'être des Idées est de même nature que l'être des vérités et des essences mathématiques. Même dans la physique, qui n'est pour Platon qu'une connaissance imparfaite, une connaissance d'opinion et de vraisemblance, on rencontre les effets bien visibles de son éducation mathématique: d'une part il est possible de la comparer à celle de Descartes en raison de son caractère mécaniste; d'autre part le rôle qui y est laissé au nombre arithmétique nous fait revenir en plein pythagorisme. Enfin c'est bien, semble-t-il, l'influence de la géométrie nouvelle, avec ses aperçus sur la continuité, la limite, les incommensurables, qui a poussé Platon a résoudre par une autre voie que la voie purement logique, par un *synthétisme* plus ou moins analogue à celui de Kant, le problème de l'un et du multiple. La conception des idées-nombres est donc bien au terme de la pensée platonicienne, mais en un sens qui, s'il explique le témoignage d'Aristote, échappe entièrement à ses critiques: pour n'avoir pas été au même degré familier avec la géométrie nouvelle, pour s'être refusé à voir dans le mathématicien autre chose que l'arithméticien et dans le nombre autre chose qu'un total d'unités juxtaposées, Aristote a bien pu reproduire la lettre du platonisme, mais il n'en a pas saisi l'esprit.

Ce livre n'a pas visé à être une restitution critique de l'ensemble de la doctrine platonicienne: il a le mérite d'en éclairer plus vivement certains faces, et de mettre à l'étude des façons neuves de l'apercevoir.

H. Delacroix. Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle. Paris, Alcan, 1900, 287 p. in 8°.

M. Delacroix ne dissimule pas que l'un des intérêts de son livre est de nous faire remonter aux sources de la pensée spéculative allemande; mais il est loin de sacrifier son sujet propre à cette préoccupation des origines et des affinités plus ou moins mystérieuses. C'est avant tout maître Eckart qu'il étudie. Il analyse d'abord les formes populaires de la conscience mystique telles qu'elles ont apparu chez Ortlibiens, les frères du Libre Esprit, les Béghards hérétiques, sans conclure de là toutefois qu'elles soient dues à l'influence d'Eckart. Ce qui est plus probable, c'est que le mysticisme populaire et le mysticisme spéculatif d'Eckart ont eu les mêmes lointains commencements; par les Amalriciens et Amaury de Bène et, de là, par Scot Erigène qui fut le traducteur et souvent le commentateur de l'Aréopagite, le mystiscisme populaire dérive des mêmes motifs et des mêmes formes d'inspiration que le mysticisme spéculatif. Dans la doctrine même d'Eckart il parait impossible, quoi qu'ait prétendu Preyer, de discerner des phases de développement; aussi M. Delacroix s'applique-t-il surtout à en restituer l'ordonnance systématique et la signification interne: il expose avec autant de lucidité qu'il se peut la génération idéale des diverses puissances de l'Être, et bien qu'il veuille laisser aux idées mystiques leur mode propre de formation et d'expression, il tend à en faire valoir le contenu rationnel. On sait comment le Père Denifle, après sa précieuse découverte d'une partie des œuvres latines d'Eckart, a essayé de faire entrer la pensée d'Eckart dans la tradition scolastique; M. Delacroix conteste cette thèse, non sans des raisons pour une bonne part décisives. Peut-être lui-même à son tour ne tient-il pas assez compte du sens plus précis donné par les manuscrits latins à certaines formules que l'on avait complaisamment détournées des doctrines scolastiques et qui semblent

bien devoir y faire retour. Mais malgré quelques exagérations, son livre, dans l'ensemble, témoigne d'une grande justesse d'esprit, en même temps que d'une science très-sûre.

Louis Couturat. — La Logique de Leibniz, d'après des documents inédits. Paris, Alcan, 1901, XIV et 608 p. grand in 8°.

Le livre de M. Couturat a un double objet: d'abord étudier la suite des projets et des tentatives de Leibniz qui peuvent rentrer sous le titre général de *Logique;* montrer ensuite que le principe des conceptions logiques de Leibniz a engendré toute la métaphysique leibnizienne. L'auteur avait commencé par rechercher dans Leibniz le précurseur de la Logique algorithmique; il avait en conséquence analysé son Calcul logique et son Calcul géométrique, tâché de déterminer le sens de sa Caractéristique universelle. Mais en poursuivant l'explication de ces diverses entreprises, il a reconnu qu'elles procédaient de l'idée que Leibniz s'était faite de la Mathématique universelle, de son invention si précoce de la Combinatoire, qu'elles étaient de plus étroitement liées à ses essais de Langue universelle, ainsi qu'au projet d'Encyclopédie démonstrative qui l'occupa toute sa vie, qu'elles présupposaient enfin cette Science générale ou Logique réelle dont il a défini les éléments. La tâche était singulièrement difficile de marquer la place et la portée exacte de ces diverses tentatives en observant scrupuleusement l'ordre chronologique dans lequel elles se sont produites, en discernant les motifs qui les ont fait se remplacer ou se compléter les unes les autres. Si l'on veut voir avec quelle étendue supérieure d'érudition elle a été remplie, que l'on compare à l'ouvrage de M. Couturat l'ancien article de Trendelenburg *Über Leibnizens Entwurf einer allgemeinen Charakteristik* (*Historische Beiträge*, III, p. 1—47). M. Couturat ne s'est pas contenté des documents édités alors et depuis; il est allé consulter à la Bibliothèque de Hanovre les écrits inédits, dont plusieurs se sont trouvés, sur le sujet en question, plus importants et plus précis que les traités et opuscules connus. Nombre de ces écrits, auxquels se réfère le présent ouvrage, ont été réunis en un volume, dont nous aurons l'occasion de parler.

On ne saurait trop louer la clarté et la sûreté de l'exposition

de M. Couturat; grâce à lui, il est possible d'avancer régulièrement dans l'intelligence de ces divers projets de Logique universelle, de Langue universelle, de Mathématique universelle, dont l'exécution apparaissait aussi mystérieuse que l'idée première audacieuse. En un sens cependant la hardiesse n'en a pas été assez grande pour assurer à la fertilité d'invention de Leibniz le succès qu'elle eut mérité. Toute cette Logique de Leibniz repose en effet sur deux postulats: selon l'un, l'ensemble de nos idées se ramène à un très petit nombre d'idées simples qui forme comme l'alphabet des pensées humaines; selon l'autre, la combinaison qui des idées simples fait sortir les idées complexes est une combinaison uniforme et symétrique, analogue à la multiplication arithmétique. Or, comme le remarque M. Couturat, il est devenu évident pour nous que le nombre des idées simples est bien plus grand que ne l'estimait Leibniz; et surtout, ce qui est plus important, la multiplication logique n'est pas le seul mode de combinaison des concepts; faute d'avoir considéré suffisamment (car il les a entrevus) le rôle de l'addition logique, qui exprime l'alternative, et celui de la négation, Leibniz n'est pas parvenu à constituer pleinement l'algèbre de la logique classique. De plus, moins autodidacte qu'il ne le croyait, et trop docile à la tradition aristotélicienne et scolastique, il a toujours craint de franchir le domaine de la Logique de la prédication; il n'a pas osé pousser ses inventions jusqu'au point où il eut rencontré les réformateurs actuels de la Logique, c'est-à-dire jusqu'à cette Logique des relations dont pourtant il avait soupçonné la possibilité.

Ce jugement est d'une telle exactitude qu'il ne saurait être contesté. Peut-être en revanche se ralliera-t-on moins aisément à l'interprétation que M. Couturat nous a donnée, non sans force du reste et sans motifs plausibles, de la métaphysique de Leibniz. D'après lui, la métaphysique tout entière de Leibniz dérive de sa logique; la conception de la substance individuelle et de l'harmonie préétablie n'est que le développement de la formule qui énonce la condition logique de toute vérité: *omne praedicatum inest subjecto.* Cette formule, c'est la formule même du principe de raison, qui ne s'applique aux vérités contingentes que pour les déclarer réductibles

en droit, aussi bien que les vérités nécessaires, au type des propositions analytiques; les vérités contigentes ne diffèrent en effet des vérités nécessaires que par l'infinité de l'analyse qui serait employée à les démontrer. Ainsi tout le système apparait comme un panlogisme, d'après lequel s'établit une nouvelle mesure de ce qui dans la pensée leibnizienne est esotérique et de ce qui est exotérique; le Leibniz vrai et en quelque sorte parfait serait le Leibniz de 1686, le Leibniz du *Discours de Métaphysique,* tel que le confirme et le précise encore un opuscule inédit, publié depuis par M. Couturat dans la *Revue de Métaphysique et de morale* (janvier 1902) et dans son volume d'*opuscules et fragments inédits de Leibniz.*

Il y a lieu d'accorder à M. Couturat que l'époque de 1686 a été décisive pour la formation de la pensée leibnizienne, et qu'à ce moment la métaphysique de Leibniz semble bien sortir tout entière de sa logique. Mais il ne paraît pas aussi certain que par cette systématisation *momentanée* Leibniz nous ait découvert la genèse totale de sa pensée. Telles notions qui ont pris place dans la métaphysique de la substance individuelle, à commencer par cette notion même de la substance, avaient été élaborées pour une part dans des écrits bien antérieurs au *Discours de Métaphysique,* notamment dans l'*Hypothesis physica nova:* cela a été fort bien établi dans l'opuscule de M. Hannequin, *quae fuerit prior Leibnitii philosophia ante annum 1672,* Paris, 1895. D'autre part, les déterminations plus complexes et plus spécifiques qu'ont reçues après 1686 certaines notions de la métaphysique leibnizienne, et qui, sans contredire la logique fondée sur le principe d'identité, paraissent en dépasser le sens, ne sont pas, je crois, sans antécédents, même vers 1686; il me semble en particulier que la *Correspondance* avec Arnauld pose en termes plus irréductibles que ne le soutient M. Couturat la distinction des vérités nécessaires et des vérités contingentes.

De toute façon, par les lumières nouvelles qu'il apporte et les problèmes d'interprétation qu'il pose, le livre de M. Couturat est une contribution très considérable et très précieuse à l'histoire de la pensée de Leibniz.

Elie Halévy. — La formation du radicalisme philosophique; tome I, La jeunesse de Bentham; tome II, L'évolution de la doctrine utilitaire de 1789 à 1815. Paris, Alcan, 1901. IX—447 p. et IV—385 p. in 8°.

L'histoire générale du mouvement utilitaire en Angleterre, que M. Elie Halévy a entreprise, doit comprendre trois volumes; voici les deux premiers, qui vont des premiers essais de Bentham jusqu'à l'alliance intellectuelle et politique de l'utilitarisme avec le radicalisme. Il est tout naturel de songer à comparer le travail de M. Halévy avec le grand ouvrage de M. Leslie Stephen, *The english utilitarians* (London 1900). Mais outre que M. Halévy était depuis longtemps engagé dans son étude, quand a paru le livre de M. Leslie Stephen, la comparaison des deux œuvres montre bien qu'il n'y a pas double emploi. Le plan suivi n'est pas le même, ni le cadre, ni la méthode. Le livre de M. Leslie Stephen, plus anecdotique, plus biographique, d'une moindre pénétration systématique, plus directement attaché aux individualités dont il analyse les manières de penser, est, dans certains de ses chapitres, admirable de vie, de lucidité concrète, de sympathie spontanée; visiblement l'auteur se reconnaît pour une part l'héritier de ceux dont il parle. Le livre de M. Halévy, d'une cohérence logique et historique beaucoup plus ferme, plus soucieux de la formation des idées que de celle des individualités, excelle à montrer le double enchaînement des circonstances extérieures et des conceptions théoriques, qui a déterminé, par delà les tendances propres des personnes, l'évolution et l'influence de la doctrine. Il se défend toutefois avec un soin extrême de présenter toute la doctrine préformée dans son principe, car il insiste sur les variations et les indéterminations de ce principe même; et il établit nettement par quelle fusion d'idées disparates s'est constituée la pensée plus organisatrice qu'inventive de Bentham. Ainsi Bentham n'a pas vu que la notion de l'utilité comportait des interprétations diverses et peut-être contradictoires; il l'a adoptée comme une notion claire et positive grâce à laquelle se conciliaient en lui à merveille le goût de la simplification spéculative et la passion des réformes pratiques. Il a fait porter l'effort de sa critique, non sur elle, mais sur les institutions existantes que d'après

elle il a jugées et condamnées. Lorsque dans sa philosophie juridique, il va prendre chez Hume la théorie du droit civil, ce n'est pas pour opter entre la tendance naturaliste et la tendance rationaliste qui chez Hume poussent cette théorie en deux sens opposés: il se borne à éviter les conséquences extrêmes qu'entrainerait chacune de ces tendances poussée jusqu'au bout. Si dans sa philosophie du droit pénal, il laisse prédominer sans obstacle la tendance rationaliste, au détriment de la tendance naturaliste, dans sa tentative pour lier à ses idées juridiques les idées économiques d'Ad. Smith, il ne prend pas garde que le principe d'utilité ne présente pas pour les deux ordres de faits la même signification; en matière économique, ce qu'est invoqué, c'est l'identité naturelle des intérêts; en matière juridique, ce qui est requis, c'est l'identification artificielle des intérêts par l'intervention sociale. La doctrine utilitaire est surtout employée à combattre les théories du contrat social et des droits naturels; sur les questions de droit constitutionnel elle restait indifférente, tandis qu'elle se montrait fort hostile aux idées démocratiques. La Révolution française et la crise européenne qu'elle détermine, en imposant à l'utilitarisme l'obligation de se prononcer sur des faits nouveaux et de résoudre de nouveaux problèmes, mettent en évidence l'antagonisme des sens que pouvait recevoir le principe. S'il y a alors comme une suspension dans la pensée de Bentham, il y a en revanche un travail considérable d'interprétation et de développement qui met aux prises, sous le nom commun de la doctrine utilitaire, des conceptions contradictoires. D'un côté Burke, établissant la théorie du préjugé et de la prescription, adopte ce traditionnalisme qui finit par confiner au mysticisme; Bentham et son disciple Dumont réfutent point par point la Déclaration des droits de l'homme. D'un autre côté, Mackintosh et Paine combattent la philosphie politique de Burke. Tandis que Godwin espère la venue d'un état de société où, par la disparition du droit de propriété individuelle, tous les individus se trouveront également et abondamment pourvus des subsistances nécessaires, Malthus allégue contre lui la loi qui régit l'accroissement des populations et celui des subsistances. Ainsi susceptible des plus diverses acceptions, le principe de l'utilité pourra aisément

devenir le véhicule des idées libérales, quand celles-ci, par suite de la lutte contre le despotisme napoléonien, tendront à avoir cours de nouveau. Bentham ne subit pas le mouvement; il en prend résolument la direction: sans doute d'abord, à cause du mécontentement qu'il éprouvait contre les classes aristocratiques obstinément opposées à toute réforme; ensuite à cause de sa rencontre avec James Mill, qui fit de lui un démocrate, et en même temps le chef d'un parti mi-philosophique, mi-politique.

Toutes ces transformations d'idées sont exposées par M. Halévy avec une extrême clarté, dans une langue remarquablement incisive et sobre. La documentation que fournissaient les ouvrages publiés a été complétée par la consultation et l'examen de manuscrits importants. Des notes nombreuses et substantielles, malheureusement reléguées à la fin du volume, appuient à chaque instant les analyses et les interprétations des textes. Un curieux appendice du tome Ier nous montre le travail de remaniement que Dumont (de Genève) faisait subir aux écrits de Bentham.

L. Lévy-Bruhl. — La Philosophie d'Auguste Comte. Paris, Alcan, 1900. 417 p. in 8°.

Le livre de M. Lévy-Bruhl parait bien destiné à clore pour le positivisme français la période des réfutations passionnées comme des admirations aveugles. Il traite d'Auguste Comte avec la même impartialité et la même liberté d'esprit que s'il se fût agi d'Aristote et de Descartes, avec toute la sympathie aussi que réclame l'intelligence d'une philosophie considérable. Il élucide à merveille, avec un constant souci de n'aller jamais au-delà du juste et de l'exact, de ne pas trop faire ressortir les *virtualités* latentes, une pensée naturellement assez compliquée, étrangère par surcroît aux formules techniques traditionnelles, dont l'usage crée entre un philosophe et ses lecteurs désignés un commencement d'entente. Et c'est un des caractères les plus saillants de cet ouvrage, qu'ayant placé le positivisme dans l'histoire pour le comprendre objectivement, il l'ait aussi, par cette fidélité d'intelligence, replacé dans la tradition. Un curieux tableau un partie double, que M. Lévy-Bruhl a dressé vers la fin de son livre (p. 408—409) rend sensible la correspondance de certaines idées fondamentales élaborées par la philosophie

métaphysique et de certaines conceptions maitresses de la philosophie positive, qui ne sont que ces idées mêmes transposées.

Mais pour saisir cette correspondance, il fallait précisément savoir discerner dans bien des cas le sens réel du sens apparent de certaines théories de Comte; c'est-à-dire qu'il fallait implicitement ou explicitement réviser la plupart des interprétations qui en ont été données. M. Lévy-Bruhl a effacé de son livre la trace de ce travail préalable de critique externe; il nous met directement en présence de Comte lui-même. Comment la nécessité d'une réorganisation sociale, vivement sentie par tous les grands esprits du commencement du siècle dernier, découvrit à Comte la nécessité d'une réorganisation mentale; comment le mode de penser positif, jusqu'alors anarchique et spécial, lui parut susceptible de s'ordonner en lui-même et de s'universaliser par la création de la «physique sociale»: c'est ce qu'expliquent l'introduction et le premier chapitre avec une force de compréhension et une clarté qui préparent admirablement l'exposé de la doctrine. Au cours de cet exposé, voici quelques points sur lesquels l'attention se porte plus particulièrement: la philosophie de Comte risque d'être jugée à faux, si l'on estime qu'une philosophie ne peut s'instituer sans l'aveu préalable d'une théorie de la connaissance; cependant Comte n'est même pas resté étranger aux préoccupations dont les théories de la connaissance dérivent; il a tenté un système de ce qu'il appelle les *lois encyclopédiques*, lois dont le rôle est comparable à celui des catégories dans d'autres doctrines; «ce sont les formes les plus générales sous lesquelles les phénomènes donnés dans l'expérience deviennent pour nous des objets de pensée scientifique» (p. 115). — Pour ce qui est des causes finales, Comte n'en rejette que l'interprétation théologique; il admet le principe de finalité transposé dans le principe des conditions d'existence, qui affirme pour les êtres vivants et les systèmes naturels des phénomènes l'accord des lois de coexistence et des lois de succession (p. 97 et suiv.). — A l'égard de la psychologie, la conception de Comte n'a pas été aussi négative qu'on le dit couramment; Comte n'a écarté que la psychologie fondée sur la méthode introspective, il est convaincu de la nécessité d'étudier les phénomènes sensibles, intellectuels et moraux, pourvu

que l'étude s'en fasse par une méthode positive. Il accepte d'abord le principe de Gall, suivant lequel les propriétés de l'esprit tiennent à des dispositions innées et se manifestent sous l'empire de l'organisation; plus tard, dans la *Politique positive*, détaché de Gall, il affirme que l'étude des phénomènes intellectuels et moraux doit ętre à la fois sociologique et subjective; Comte a ainsi préparé la science experimentale qui étudie les phénomènes psychologiques dans leurs conditions organiques, ainsi que cette série de recherches qui s'étendent en divers sens sous le nom de psychologie sociale, psychologie ethnique, psychologie des foules (ch. V, p. 219 et suiv.). — A l'encontre des théories des idéologues sur le langage, Comte s'est avisé que la logique des signes repose sur la logique des images, et celle-ci sur la logique des sentiments (p. 262). — La Morale de Comte ne se borne pas à invoquer des penchants altruistes innés; elle explique l'évolution de ces penchants par l'action continue de l'ordre objectif sur l'âme humaine; elle combine ainsi les théories écossaises de la sympathie et du sentiment social avec les théories intellectualistes de l'ordre universel, entendues en un sens positif (p. 263).

Il était naturel que la sociologie tint une large place dans l'ouvrage de M. Lévy-Bruhl; les conditions politiques et intellectuelles qui lui ont fourni les données du problème à résoudre, les méthodes qui lui ont permis de prétendre au caractère de science positive, la philosophie de l'histoire qu'elle s'est incorporée, la conversion par laquelle, grâce à l'idée d'humanité, elle devient de science spéciale science universelle, et de connaissance objective principe de synthèse subjective: tout cela apparait désormais en pleine lumière.

Y a-t-il deux philosophies de Comte, et, comme l'ont soutenu Littré et bien d'autres, deux philosophies contradictoires? M. Lévy-Bruhl croit, et avec raison, que la *Politique positive* a été le prolongement naturel du *Cours de Philosophie positive*, qu'elle en a été même la fin promise et logiquement poursuivie. Il s'est borné cependant à l'exposé de la doctrine du *Cours*, en considérant que le temps a dissocié ce qui était uni dans la pensée de Comte et a frappé d'inefficacité la seconde partie de son œuvre. On peut regretter cette restriction qu'il a apportée volontairement à sa tâche, on peut même se demander si un lien plus fort que les dispositions propres

de l'esprit de Comte ne rattachait pas le réalisme spontané de la philosophie positive des sciences au contenu mystique et sentimental de la religion de l'humanité. Le livre de M. Lévy-Bruhl n'en reste pas moins un modèle d'exposition fidèle et précise.

Correspondance inédite de JOHN STUART MILL avec GUSTAVE D'EICHTHAL (1828—1842)-(1864—1871). Avant-propos et traduction par Eugène d'Eichthal. Paris, Alcan, 1898. XVII et 238 p. in-18.

Lettres inédites de JOHN STUART MILL à AUGUSTE COMTE, publiées avec les réponses de Comte et une introduction par L. Lévy-Bruhl. Paris, Alcan, 1899. XXXVIII et 560 p. in 8°.

Ces deux volumes de lettres inédites nous permettent de nous faire une idée plus exacte des rapports que Stuart Mill a eus avec les Saint-Simoniens et avec Auguste Comte. Le premier volume nous montre comment la sympathie de Stuart Mill pour les Saint-Simoniens n'alla jamais sans de fortes réserves, et comment sa disposition à admettre un pouvoir spirituel, par réaction contre la philosophie critique du XVIII[e] siècle, répugna cependant toujours à l'idée d'organiser ce pouvoir. — Le second volume, qui reproduit la publication des lettres de Comte faite par la Société positiviste, mais la complète par la publication des lettres jusqu'ici inédites de Stuart Mill à Comte, fait bien comprendre les affinités superficielles et le contraste beaucoup plus profond des deux intelligences et des deux caractères. L'*Introduction* de M. Lévy-Bruhl insiste sur les problèmes qui, dans la Correspondance, font surgir le dissentiment de Comte et de Mill: le problème de la légitimité de la psychologie et le problème de l'inégalité des sexes; elle explique fort bien comment, à l'encontre d'Aug. Comte, St. Mill avait une foi inébranlable dans la puissance de l'éducation et dans un progrès toujours possible de la nature humaine: d'où la position qu'il avait prise dans l'examen et la solution de ces deux problèmes.

Dans un prochain article, on pourra maintenant étudier les ouvrages français d'histoire de la philosophie parus en 1902.

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Literatur.

Beißwänger, G., Amos Comenius als Pansoph. Stuttgart, W. Kohlhammer.

Busse, L., Die Weltanschauungen der großen Philosophen der Neuzeit. Leipzig. Teubner.

Busse, L., Immanuel Kant. Leipzig. R. Voigtländer.

Deußen, P., Vedanta und Platonismus im Lichte der Kantischen Philosophie. Berlin. Weidmann.

Eucken, R., Geistige Strömungen der Gegenwart. Der Grundbegriffe der Gegenwart 3. umgearb. Aufl. Leipzig. Veit & Comp.

Freudenthal, J., Spinoza. Sein Leben und seine Lehre. Stuttgart. Frommann.

Falkenberg, R., Gedächtnisrede auf Kant. Erlangen. Junge & Sohn.

Goldschmidt, L., Kant über Freiheit, Unsterblichkeit, Gott. Gotha. E. F. Thienemann.

Hoppe, E., Die Philosophie Leonhard Eulers. Gotha. F. A. Perthes.

Jerusalem, W., Kants Bedeutung für die Gegenwart. Wien u. Leipzig. Braumüller.

Jodl, Fr., Ludwig Feuerbach. Stuttgart. Frommann.

Kaftan, J., Kant der Philosoph des Protestantismus. Rede. Berlin. Reuther & Reichard.

Krause, H., Studia Neoplatonica. Leipziger Inaug.-Dissert. Leipzig. Oswald Schmidt.

Leibniz, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie. Übers. v. Buchenau, erläutert v. Cassierer. Leipzig. Dürr.

Möbius, J. P., Schopenhauer. Leipzig. Barth.

Ott, E., Die Religionsphilosophie Hegels. Berlin. C. A. Schwetschke & Sohn.

Riehl, A., Herrmann von Helmholtz in seinem Verhältnis zu Kant. Berlin. Reuther & Reichard.

Rittelmeyer, Fr., Friedrich Nietzsche und die Religion. Ulm. Heinrich Kerler.

Rolfes, E., Aristoteles' Metaphysik (Übersetzung). I. Leipzig, Dürr.

Rothenbücher, A., Geschichte der Philosophie für Gebildete und Studierende. Berlin. Hermann Walther.

Schmidt, Friedr., Alfr. Fichtes Philosophie und das Problem ihrer inneren Freiheit. Freiburg i. Br. Ragoczy.

Siebert, O., Rudolf Euckens Welt- und Lebensanschauung. Langensalza. Hermann Beyer & Söhne.

Silberstein, A., Leibnizens Apriorismus im Verhältnis zu seiner Metaphysik. Berlin. Mayer & Müller.

Stange, C., Der Gedankengang der „Kritik" der reinen Vernunft. 2. Aufl. Leipzig. Dietrich.

Strunz, F., Das Werden und die Lehre Friedrich Nietzsches. Prag.

Troeltsch, E., Das Historische in Kants Religionsphilosophie. Reuther & Reichard.

Waetzold, W., Hebbel und die Philosophie seiner Zeit. Berlin.

B. Französische Literatur.

Cresson, A., La morale de Kant. Paris. Alcan.

Levy, A., Stirner et Nietzsche. Pariser Doktor-These. Paris. Société nouvelle de Librairie et d'Edition.

Luguet, Aristote et l'Université de Paris pendant le XIIIe siècle. Paris. Leroux.

Swarte, V. de, Descartes Directeur Spirituel. Correspondance avec la princesse Palatine et la Reine Christine de Suède. Paris. Alcan.

C. Holländische Literatur.

Woltjer, R. H., De Platone praesocraticorum philosophorum existimatore et indice. Pars I. Amsterdamer Inaug. Dissert. Leiden. Brill.

Zeitschriften.

Annales de Philosophie Chrétienne. Mai. Ch. Huit, Le platonisme dans l'Allemagne du XVII[e] et du XVIII[e] siècle. — Abbé F. Carchet, De l'influence du piétisme sur la philosophie de Kant. II.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. 124 H. 1. Ludwig Busse, Immanuel Kant. — G. Kohfeldt, Ein bisher noch ungedruckter. Brief Kants v. J. 1790. Mit Nachschrift des Herausgebers.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie. XXVIII. Jahrg. 2. H. Cay v. Brockdorff, Schopenhauer und die wissenschaftliche Philosophie II. — Paul Barth, Herbert Spencer und Albert Schäffle.

Revue Pédagogique. Mai. A. Darlu, Le centenaire de Kant.

Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik. 11. Jahrg. 5. H. O. Flügel, Herbart und Strümpell.

Eingegangene Bücher.

Achelis, Th., Abriß der vergleichenden Religionswissenschaft. Leipzig 1904. G. J. Göschen'sche Verlagshandlung.

Aristoteles' Metaphysik. Übersetzt von E. Rolfes. I. Hälfte. Leipzig 1904. Dürr'sche Buchhandlung.

Beißwänger, G., Amos Comenius als Pansoph. Eine historisch-philosophische Untersuchung. Stuttgart 1904. W. Kohlhammer.

Bélart, H., Nietzsches Metaphysik. Berlin 1904. Franz Wunder.

Busse, L., Immanuel Kant. Ansprache an die Königsberger Studentenschaft. Leipzig 1904. R. Voigtländers Verlag.

— —, Die Weltanschauungen der großen Philosophen der Neuzeit (Aus Natur und Geisteswelt. 56. Bdchn.). Leipzig 1904. B. G. Teubner.

Cohen, H., Rede bei der Gedenkfeier der Universität Marburg zur 100. Wiederkehr des Todestages von Immanuel Kant (Marburger akademische Reden 1904 Nr. 10). Marburg 1904. N. G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung.

Dippe, Prof. Dr., Atomismus, Dynamismus und Energetik als Prinzipien der Naturphilosophie. Progr. Soest 1904.

Elsenhans, Th., Die Aufgabe einer Psychologie der Deutung als Vorarbeit für die Geisteswissenschaften. Vortrag. Gießen 1904. J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung.

Fahrion, K., Das Problem der Willensfreiheit. Ein neuer Versuch seiner Lösung. Heidelberg 1904. Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.

Goldschmidt, L., Kant über Freiheit, Unsterblichkeit, Gott. Gemeinverständliche Würdigung. Gotha. E. F. Thienemann.

Hambruch, E., Logische Regeln der platonischen Schule in der Aristotelischen Topik. Progr. Berlin 1904. Weidmann'sche Buchhandlung.

Jodl, F., Ludwig Feuerbach. Stuttgart 1904. Fr. Frommann's Verlag.

Krause, H., Studia Neoplatonica. Diss. Leipzig 1904.

Külpe, O., Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland. 2. Aufl. (Aus Natur und Geisteswelt. 41. Bändchen.) Leipzig 1904. B. G. Teubner.

Kurtz, R., Zur Psychologie der vorexilischen Prophetie in Israel. Pößneck. Bruno Feigenspan.

Lang, A., Das Kausalproblem. I. Teil: Geschichte des Kausalproblems. Köln 1904. J. P. Bachem.

Lehnerdt, M., Lucretius in der Renaissance (Aus der „Festschrift zur Feier des 600jährigen Jubiläums des Kneiphöfischen Gymnasiums zu Königsberg"). Königsberg 1904.

Levy, A., Stirner et Nietzsche. Paris 1904. Société nouvelle de librairie et d'édition.

Magnus, H., Kritik der medicinischen Erkenntnis. Eine medicin-geschichtliche Untersuchung. Breslau 1904. J. U. Kern's Verlag.

Paoli, A., Il concetto dell' umanesimo del pastor. Pisa 1904. Tipografia Vanucchi.

Schmid, F. A., Fichtes Philosophie und das Problem ihrer inneren Einheit. Freiburg i. B. 1904. G. Ragoczy's Universitätsbuchhandlung.

Troilo, E., La dottrina della conoscenza nei moderni precursori di Kant. Torino 1904. Fratelli Bocca.

— —, La dottrina della conoscenza di Herbert Spencer. Bologna 1904. Zamorani e Albertazzi.

Tschirn, G., Friedrich Nietzsche dargestellt und beurteilt. Bamberg 1904. Handelsdruckerei.

del Vecchio, G., Diritto e personalità umana nella storia del pensiero. Bologna 1904. Zamorani e Albertazzi.

Walter, J., Zum Gedächtnis Kants. Rede zur 100. Wiederkehr des Tages seines Todes. Königsberg i. Pr. 1904. Gräfe & Unzer.

Wasmann, E., Menschen- und Tierseele. Köln 1904. J. P. Bachem.

Wernicke, A., Die Theorie des Gegenstandes und die Lehre vom Dinge-an-sich bei Immanuel Kant. Braunschweig 1904. Joh. Heinr. Meyer.

Wilde, Oscar, Der Sozialismus und die Seele des Menschen. Aus dem Zuchthaus zu Reading. Ästhetisches Manifest. Übersetzt von H. Lachmann und G. Landauer. Berlin 1904. Karl Schnabel.

Windelband, W., Immanuel Kant und seine Weltanschauung. Gedenkrede zur Feier der 100. Wiederkehr seines Todestages an der Universität Heidelberg. Heidelberg 1904. Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.

Woltjer, R. H., De Platone praesocraticorum philosophorum existimatore et iudice. Pars I. Leiden 1904. E. J. Brill.









